



Kreikkalainen Ceres tasavallan ajan Roomassa

Anna Vuolanto

Pro gradu -tutkielma

Yleinen historia
Taidehistoria

Humanistinen tiedekunta

Helsingin yliopisto

Lokakuu 2019



Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion – Faculty Humanistinen tiedekunta / Filosofian, historian ja taiteiden tutkimuksen osasto, Kulttuurien osasto		
Tekijä – Författare – Author Anna Vuolanto		
Työn nimi – Arbetets titel – Title Kreikkalainen Ceres tasavallan ajan Roomassa		
Oppiaine – Läroämne – Subject Yleinen historia, Taidehistoria		
Työn laji – Arbetets art – Level Pro gradu -tutkielma	Aika – Datum – Month and year Lokakuu 2019	Sivumäärä– Sidoantal – Number of pages 101
<p>Tiivistelmä – Referat – Abstract</p> <p>Tarkastelen pro gradu -tutkielmassani Ceres-jumalan temppeliä, myyttiä ja rituaaleja Rooman kaupungissa tasavallan ajalla (509-44 eaa.). Vanharoomalainen Ceres oli kasvun ja maan hedelmällisyyden suojelija sekä ihmisyyhteisön, lakien ja senaatin päätösten vartija, ja hänellä oli yhteyksiä myös kuolleiden maailmaan Manalaan. Cereen temppeli oli yksi varhaisimmista tasavallan ajan temppeleistä. Ceres samaistettiin kreikkalaiseen Demeteriin, jonka rituaaleihin kuului vain naisten kesken harjoitettu <i>Thesmoforia</i>. Se jäljitteli Demeterin ja tämän tyttären Persefoneen myyttiä, joka oli erityisen suosittu Etelä-Italian ja Sisilian kreikkalaissiirtokunnissa, <i>Magna Graeciassa</i>. Tätä vastaavaa <i>sacrum anniversarium Cereris</i> -rituaalia harjoitettiin myös Roomassa, jossa sukupuolen perusteella rajoittavat rituaalit eivät muuten olleet tavallisia. Keskityn työssäni Cereeseen liittyviin ilmiöihin toisaalta naisten toiminnan, toisaalta kreikkalaisuuden näkökulmista. Kreikkalaisuus tarkoittaa tässä yhteydessä pääasiassa <i>Magna Graeciasta</i> tulleita vaikutteita. Roomalaisilla oli sinne tiiviit yhteydet viljakaupan vuoksi jo varhaisen tasavallan ajalla.</p> <p>Tutkimuskysymykseni muodostuvat näiden teemojen ympärille. Miten Cereen temppeli esitetään roomalaisen historiankirjoituksen traditiossa, ja mitä kreikkalaista siihen liittyy? Millainen oli Cereen kreikkalainen myytti Roomassa, ja millainen siihen liittyvä naisten kesken suoritettu uskonnollinen rituaali? Lähteinä käytän antiikin kirjallisuutta ja kuvallista aineistoa. Tarkastelen näitä lähdekriittisesti huomioiden eron lähteiden syntykontekstin ja niiden kuvaileman ajan välillä. Lähestymistapani on sosiaalishistoriallinen. Tällä tarkoitan ilmiöiden tarkastelua yhteisön näkökulmasta silloin, kun tavoitteena on sen sisäinen vakaus ja jatkuvuus. Uskonnollisen toiminnan ymmärtäminen sosiaalisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä. Tutkielmani koostuu kahdesta analyysiosasta. Luvussa kolme tarkastelen Cereen temppeliä muun muassa Vitruviusen ja Pliniusen kirjallisten kuvausten avulla. Temppelin kuvaohjelmaa hahmotellen tekemällä vertailua pääosin eteläitalialaisen kuvallisen aineiston perusteella, sillä temppelistä ei ole löydetty arkeologisia jäänteitä. Tämä osa tutkielmasta keskittyy 400-luvun eaa. alkuun, joka on temppelin oletettu rakentamisajankohta. Tutkielman toisessa osassa, luvussa neljä, analysoin Cereen myyttiä ja rituaalia pääasiassa Ovidiuksen kirjallisen kuvauksen pohjalta. Käsittelen erityisesti 200-lukua eaa. soveltamalla Jörg Rüpken teoriaa rituaalien rationalisoinnista. Rationalisointi tarkoittaa tässä tietoista rituaalien avulla vaikuttamista yhteisössä, jossa valtaa käyttivät ylipapit ja senaatti. Rüpken mukaan tämä oli reaktio aikakaudella käytyjen ensimmäisen ja toisen puunilaissodan (vuosien 264-222 eaa. välillä) aiheuttamaan lisääntyneeseen sosiaaliseen eriytymiseen, joka edellytti entistä tarkempaa sisäistä kontrollia. Yhdistän tämän kontrollin ulottuneen naiseen, kun <i>sacrum anniversarium Cereris</i> toisen puunilaissodan aikana vuonna 216 eaa. peruutettiin.</p> <p>Tutkimuksen perusteella Cerellä oli jo temppelinsä rakentamisesta lähtien vahva yhteys kreikkalaiseen maailmaan. Kreikkalaisuus toi myöhemminkin arvovaltaa yhdelle Rooman tärkeimmistä jumalista. Tulkintani mukaan Cereen merkitys yhteisölle oli kahtalainen. Cereen kylvön, korjuun ja sadon varastoinnin rituaalit edistivät yhteisön jatkuvuutta takaamalla hyvinvoinnin materiaaliset edellytykset agraariyhteisön vuodenkierrossa, mutta ennen kaikkea Cereen naisten rituaali oli koko yhteisöä lujittavaa ja sen yhteisiin tavoitteisiin sitouttavaa kommunikaatiota, jonka avulla määriteltiin yhteisön jäsenten rooleja ja uusinnettiin vallalla olevia käsityksiä, esimerkiksi sukupuolesta.</p>		
Avainsanat – Nyckelord – Keywords antiikki, antiikintutkimus, antiikin historia, antiikin mytologia, antiikin taide, arkkitehtuuri, uskontohistoria, sosiaalishistoria, sukupuolihistoria, temppeli, Rooma		
Säilytyspaikka – Förvaringställe – Where deposited Helsingin yliopiston kirjasto		
Muita tietoja – Övriga uppgifter – Additional information		

Sisälllys

1 Johdanto	1
1.1 Tutkimuskysymykset	1
1.2 Lähtökohdat: aikaisempi tutkimus ja näkökulma	4
1.3 Lähteet ja metodit	8
2 Ceres, Rooman tasavalta ja Kreikka	15
2.1 Vanha roomalainen Ceres ja kreikkalainen Demeter	17
2.2 Roomalainen uskonto ja kreikkalainen mytologia	20
2.3 Myytti, historiankirjoitus ja naisten esittäminen	25
3 Tasavalta ja Cereen temppeli Roomassa	28
3.1 Cereen temppeli Rooman tasavaltaa koskevassa historiankirjoituksessa	30
3.2 Temppelin arkkitehtuuri	38
3.3 Temppelin kuvakoristelu	42
3.4 Cereen temppeli – vallan arkkitehtuuria?	52
4 Cereen myytti ja rituaalit Roomassa	55
4.1 Kylvörituaalit ja <i>Cerialia</i>	58
4.2 Ceres ja kreikkalainen neidonryöstömyytti Roomassa	61
4.3 <i>Sacrum anniversarium Cereris</i>	71
4.4 Kreikkalainen Ceres Roomassa – sukupuoli ja ritualisaatio?	81
5 Yhteenveto	87
Lähteet ja kirjallisuus	92
Kirjalliset lähteet	92
Kuvalähteet	94
Kirjallisuus	96

1 Johdanto

1.1 Tutkimuskysymykset

Pro gradu -tutkielmassani tarkastelen Ceres-jumalan temppeliä, myyttiä ja rituaaleja Rooman kaupungissa tasavallan aikana.¹ Lähteinä käytän antiikin kirjallisuutta ja kuvallista aineistoa. Ceres oli roomalainen kasvun ja viljavan maan hedelmällisyyden jumala, jolla oli jo varhaisella tasavallan ajalla yhteyksiä kreikkalaiseen Demeteriin. Molemmat jumalat vartioivat myös ihmisten hedelmällisyyteen liittyviä kysymyksiä, ja osallistuivat ihmisyhteisön sisäisten suhteiden määrittelyyn.

Työssäni analysoin Cereen temppeliä, kreikkalaista myyttiä sekä rituaaleja.

Tutkimuskysymykseni ovat: miten Cereen temppeli esitetään roomalaisen historiankirjoituksen traditiossa? Mitä kreikkalaista siihen liittyy? Entä millainen oli Cereen kreikkalainen myytti Roomassa, ja millainen siihen liittyvä, vain naisten kesken suoritettu uskonnollinen rituaali?

Tarkastelemalla näitä kysymyksiä pohdin, mitä eri lähteiden valossa voidaan sanoa toisaalta kreikkalaisuuden, toisaalta naisten toiminnan merkityksestä yhteisölle Rooman tasavallan 200-luvulla. Analyysini keskittyy näihin Cereeseen liittyviin ilmiöihin, Cereen temppelin arkkitehtuuriin ja kuvaohjelmaan sekä Cereen myytin ja rituaalien kokonaisuuteen.

Julkinen uskonnollinen toiminta eli rituaalien harjoittaminen rytmitti roomalaista vuotta, jota virkamiehet valvoivat. Kysymykseen vastaaminen edellyttää muutamien rituaalien lyhyttä tarkastelua, sillä roomalainen uskonnonharjoittaminen oli luonteeltaan institutionaalista.

Jossain määrin tämä voi olla säilyneen lähdemateriaalin synnyttämä harhakuva, sillä yksityisestä uskonnollisuudesta on hyvin vähän lähteitä, eikä lainkaan kirjallisia lähteitä.

Tutkimuskysymysteni kannalta tällä ei juuri ole merkitystä. Rituaalit ymmärrettiin vuorovaikutteisena toimintana jumalten ja ihmisten välillä. Samalla ne olivat myös ihmisten keskinäisen kanssakäymisen muoto ja identiteettien muodostamisen väline.²

¹ Rooman tasavalta 509-44 ennen meidän ajanlaskumme alkua (eaa.). Keisari Augustuksen valtaannousta vuonna 31 eaa. lasketaan alkaneen keisariajan. Vuosiluvut ovat tästä eteenpäin eaa., ellei toisin mainitse.

² Roomalaisen uskonnon tutkimuksessa erotetaan yleensä julkinen ja yksityinen. Julkisella tarkoitetaan roomalaiseen kalenteriin merkittyjä, senaatin hyväksymiä ja kontrolloimia rituaaleja. Katso esim. Beard – North – Price 1998, 5-10; Rüpke 2012, 24; Vuolanto – Katajala-Peltomaa 2012, 17; Mustakallio 2013, 225. Uskonnon käsitettä ei antiikissa käytetty henkilökohtaisen uskon ja uskonnollisuuden ilmaisemisen yhteydessä. Keskityn yhteisön kannalta merkityksellisiin rituaaleihin, en yksilön uskonnollisuuteen tai uskomusjärjestelmään sinänsä. Rooman senaatti oli 300 ”vanhimman miehen” (kansalaisen) kokous.

Ceres oli kreikkalais-roomalaisessa maailmassa tärkeä jumaluus monella elämänalueella. Niin maan kuin ihmistenkin hedelmällisyys oli tärkeä yhteisön jatkuvuuden ylläpitäjä. Jo pronssikaudella Cereen ajateltiin olleen maan hedelmällisyyden suojelija, ja yhteiskuntien järjestäytymisasteen lisääntyessä hänen ajateltiin vastaavan myös ihmisen hedelmällisyydestä. Hänen ymmärrettiin myös opettaneen ihmisille maanviljelyn taidon ja perustaneen kaupungit ja näin koko laillisen yhteiskuntajärjestelmän.³ Lisäksi Cereellä oli tehtäviä myös kuoleman yhteydessä.⁴ Tarkastelen tätä monelle elämänalueelle ulottuvan kehikon muodostamaa kokonaisuutta sosiaalishistoriallisesta näkökulmasta yhteisön kannalta.

Rooman tasavallan 200-lukua kuvataan yleensä suurena muutosten aikana, jolloin julkisten rituaalien määrä lisääntyi huomattavasti. Myös temppeleitä rakennettiin runsaasti.⁵

Tärkeimpiä 200-luvulle osuneita muutoksen aiheuttajia olivat puunilaissodat, joita myös kirjalliset lähteet sivuavat monista näkökulmista.⁶ Tämä näkyy sekä kaupunkikuvassa että rituaalisessa toinnassa, kun rajojen määrittämisen, sääntelyn ja niiden puolustamisen tarve kävi yhä tarpeellisemmaksi yhteisön jatkuvuuden ja sen tulevan menestyksen takaamisessa.⁷

Tutkielmani rajautuu maantieteellisesti Rooman kaupunkiin, jossa sijainnut temppeli on työni lähtöpiste myös ajallisesti. Se rakennettiin tradition mukaan vuosien 496-493 välillä, ja tuhoutui tulipalossa vuonna 31.⁸ Tempelin tarkastelussa keskityn pääasiassa rakentamisjankokhaan ja siitä alkaneeseen kreikkalaisvaikutuksen jakumoon, joka näkyy rituaalien analyysissäni. Julkisia rituaaleja harjoitettiin pääsääntöisesti senaatin määräyksestä ja valvonnassa, ja niitä voi näin ollen tarkastella osana poliittista järjestelmää toimintana, jonka päämääränä oli yhteisön jatkuvuuden turvaaminen.⁹ Rituaaleihin osallistuminen oli usein sidoksissa sosiaalisen asemaan, ikään tai sukupuoleen: kaikki eivät osallistuneet kaikkiin rituaaleihin.¹⁰

Roomalaiset ymmärsivät jumalten olevan pohjimmiltaan kaikille eri kulttuureissa eläville samoja, ja roomalaisten suhtautumista ei-roomalaisiin jumaliin on kutsuttu termillä *interpretatio Romana*¹¹, roomalainen tulkinta. Vaikka käsite yksinkertaistaa roomalaisen

³ Ov. *Fast.* 4, 405.

⁴ Spaeth 1996, 34, 42.

⁵ Beard – North – Price 1998, 87; Forsythe 2005, 312; Rüpke 2012, 34-35.

⁶ Beard – North – Price 1998, 73. Kirjalliset lähteet rajautuvat pääasiassa tälle ajanjaksolle, mutta painottuvat ensimmäiselle vuosisadalle. Käyttämäni kuvallinen lähdeaineisto jakautuu ajanjaksolle tasaisemmin

⁷ Beard – North – Price 1998, 79-86; Rüpke 2012, 35, 42-43.

⁸ Tämän jälkeen se kuitenkin rakennettiin uudelleen.

⁹ Rüpke 2012, 24-34.

¹⁰ Schultz 2006, 2.

¹¹ Termiä käytti ensimmäisenä Tacitus teoksessaan *De origine et situ Germanorum* noin v. 98 jaa.

uskonnonharjoittamisen käytäntöjä, se tuo esiin, miten alkujaan vierasmaalaisetkin jumaluudet ymmärrettiin roomalaisina, Rooman asukkaina, jotka muotoiltiin roomalaiseen käyttöön sopiviksi. Roomalaisia on tukimustraditiossa usein tulkittu jäljittelijöinä erityisesti suhteessaan Kreikkaan. Tässä työssä lähtöajatukseni Erich Gruenia seuraten on kuitenkin se, miten Roomaa on määritellyt nykytermein monikulttuurisuus kaupungin perustamisesta lähtien. Suhde kreikkalaisuuteen oli ristiriitainen – vieraat vaikutteet vastaanotettiin, mutta tulkittiin hyödyllisillä tavoin: kreikkalaiset filosofit sopivat kotiopettajiksi, mutta vapaat filosofit Roomasta karkoitettiin.¹²

Kuten useat Rooman jumaluudet, myös Ceres samaistettiin niin kirjallisuuden kuin taiteenkin piirissä kreikkalaisen Demeterin kanssa. Demeteristä ja hänen tyttärestään Persefonesta kertovan myytin mukaan tytär joutui Manalan kuninkaan ryöstämäksi, ja katosi näin äidiltään. Myytin ensimmäinen tunnettu kirjallinen ilmaisu on *Homeerinen hymni Demeterille* 600-luvulta. Roomalaisen version myytistä on meille välittänyt ensimmäisen vuosisadan eaa. runoilija Ovidius. Todennäköisesti tarina tunnettiin Roomassa kuitenkin jo varhain, viimeistään 300-luvulla. Myyttiä jäljittelevä Demeterin *Thesmoforia*-rituaali oli erityisen suosittu Etelä-Italian kreikkalaisissa siirtokunnissa *Magna Graeciassa*¹³ ainakin 400-luvun alusta lähtien, ja Roomassakin sitä harjoitettiin viimeistään 200-luvulla.¹⁴

Tämä roomalainen versio, niin ikään vain naisten harjoittama *sacrum anniversarium Cereris* -rituaali, sai mitä todennäköisimmin vaikutteita *Thesmoforia*-rituaalista. Käsitystä Cereen kreikkalaisen rituaalin pikästä jatkumosta vahvistivat jo antiikin kirjailijoille tiiviit yhteydet Etelä-Italian *Magna Graeciaan*, samoin kuin sen kreikkalaisen luonteen säilyminen kreikkalaisia papittaria ja kreikkalaista uhrikäytäntöä myöten myöhäiseen tasavaltaan saakka.

Myytin ja rituaalin suhdetta tarkastelemalla on mahdollista etsiä vastauksia näihin uskonnonharjoittamiseen liittyviin kysymyksiin vähäisen lähdetilanteen Rooman tasavallasta. Ymmärrän myytin tässä työssä Walter Burkertin jäljissä traditionaaliseksi kertomukseksi, jolla on kollektiivista merkitystä. Tämä sisältää ajatuksen, että myyteille tyypillistä on päällekkäisyys ja ristiriitaisuus, eivätkä myytit ole sidottuja yhteen muotoon tai kieleen.¹⁵ Tämä tarkoittaa, että myytti ei käsitteenä ole totuuden vastakohta vaan paremminkin sen

¹² Gruen 1990, 1-3; Beard – North – Price 1998, 73-79.

¹³ Suur-Kreikka, kr. Μεγάλη Ἑλλάς, Megale Hellas; myös Länsi-Kreikka, jonne Manner-Kreikasta lähdettiin perustamaan siirtokuntia 700-luvulta lähtien. Katso luku 2.1.

¹⁴ Spaeth 1996, 9, 12; Forsythe 2005, 174; Schultz 2006, 12.

¹⁵ Perusteellinen keskustelu aiheesta, katso Burkert 1982, 1-34.

rikastaja. Myyttejä saatettiin myös muotoilla selittämään rituaalikäytäntöjä.¹⁶ Tästä syystä käytän myös termiä ”tarina” myytin rinnalla. Myyttien pyrkimyksenä ei lähtökohtaisesti ole maailman selittäminen järjestämällä, yksinkertaistamalla ja luomalla malleja. Niiden kirjalliset kuvaukset eivät ole täsmällisiä, sillä antiikin yhteiskunnat olivat suullisen tradition yhteisöjä. Pikemminkin myytit ovat kompleksinen ja ristiriitainenkin kokoelma havaintoja, niiden tulkintoja, ja tarinankerrontaa.¹⁷ Varsinkin myyttikuvasto osoittaa tämän tradition rikkauden.¹⁸

Rituaalilla taas tarkoitan sellaisia uskonnollisen toiminnan muotoja, jotka usein ainakin löyhästi liittyivät johonkin myyttikertomukseen. Osana uskonnonharjoittamista rituaalilla oli kommunikatiivinen merkitys, tarkoituksena yhteisön sisäinen yhteisymmärrys ja sitoutuminen. Rituaalia määrittelee performatiivisuus ja draamallisuus, jotka ovat välineitä sekä eläytyä myytin tarinaan että osallistua yhteisön toimintaan laajemmin. Rituaalit muodostivat usein laajempia kokonaisuuksia ja liittyivät toisiinsa jumaluuksien ja erilaisia rituaaleja kokoavien juhlien muodossa.¹⁹

Lisäksi on syytä huomauttaa, että tässä tutkielmassa käsitellyt kysymykset koskevat ainoastaan Rooman kansalaisia, sillä lähteet kertovat vain kansalaisten osallistumisesta, ja vain kansalaisilla oli yhteisössä varsinaista poliittista vaikutusvaltaa. Kansalaisten lisäksi Roomaa asuttivat orjat, vapautetut ja muut ei-kansalaiset, jotka siis eivät olleet syntyperäisiä roomalaisia, roomalaisten vanhempien jälkeläisiä.

1.2 Lähtökohdat: aikaisempi tutkimus ja näkökulma

Tässä työssä kokoaan tasavallan ajan Ceres-jumalaa käsittelevää lähdeaineistoa, joka tällä hetkellä on enimmäkseen hajallaan tutkimuskirjallisuudessa. Tasavallan ajan Cereen vähäiseen tutkimukseen lienee syynä se, että Cereen temppelistä ei ole arkeologisia jäänteitä, eikä antiikin kirjallisuuskään siinä paljon kerro. Erityisesti visuaalisten elementtien rekonstruktio on jäänyt tutkimuksessa vähäiseksi, ja Cereen temppelin piirteiden kreikkalaisuuteen on kiinnitetty vain vähän huomiota.

¹⁶ Esim. Beard – North – Price 1998, 5, 16; Forsythe 2005, 175.

¹⁷ Forsythe 2005, 74-77.

¹⁸ Woodford 2003, 10-12.

¹⁹ Burkert 1982, 56-58; Zeitlin 1982, 131; Schultz 2006, 21; Rüpke 2012, 47. Käsitteellisen sekaannuksen välttämiseksi en käytä kultti- tai riitti-käsitteitä. Esimerkiksi *Cereen rituaalit* tarkoittaa samaa kuin Cereen juhla, mutta yksikössä rituaali viittaa yhteen toimintamuotoon.

Pro gradu -tutkielmani kuuluu taidehistorian ja yleisen historian oppiaineisiin, ja se jakautuu näiden mukaisesti kahteen päälukuun tässä järjestyksessä. Luvussa kolme käsittelen Cereen temppeliä. Käyn läpi sen esiintymistä roomalaisessa tasavaltaa koskevassa historiankirjoituksessa, ja rekonstruoin sen muotoa ja kuvaohjelman kreikkalaispiirteitä vertailemalla kirjallisuuden mainintoja ja säilyneitä antiikin jäänteitä. Visuaalisoinnin avulla pohdin myös kysymystä kreikkalaisuuden merkityksestä Rooman tasavallassa.

Toisen pääluvun, luvun neljä, aiheena ovat Ceres-myytti sekä Cereen rituaalit. Myytin ja rituaalien kuvailemisessa käytän pääasiassa roomalaista kirjallisuutta. Myytin kreikkalaisuudelle kontekstin tuo eteläitalialainen vaasimaalaus, joka antaa välineitä myös kreikkalaisen rituaalin tulkintaan. Kirjallinen materiaali taas antaa mahdollisuuden vastata kysymykseen naisten toiminnan merkityksestä.

Aikaisempaa Ceres-tutkimusta on tehnyt Barbette Stanley Spaeth monografiallaan *Roman Goddess Ceres* (1996), joka pyrkii antamaan kokonaiskuvan Cereestä Roomassa, erityisesti keisariajalla. Se nojaa paljossa Henri Le Bonniec'n teokseen *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* (1958), joka on ensimmäinen kronologinen kokonaisuus aiheesta. Näistä ensimmäinen on merkittäväällä tavalla vaikuttanut oman tutkielmani aineiston keruuseen.

Tarkastelen Cereeseen liittyvää materiaalia sosiaalishistoriallisesta näkökulmasta. Sosiaalishistoriallinen näkökulma tarkoittaa tässä ilmiöiden merkityksellisyyden tarkastelua yhteisön kannalta, kun sen tavoitteena on sisäinen vakaus ja jatkuvuus.²⁰ Näin yhteisössä toimiminen ja osallistuminen nähdään valtaapitävien näkökulmasta, jotka myös ovat tuottaneet pääosan lähdemateriaalista. Varsinkin epävarmoina muutoksen aikoina tähän pyrkivä toiminta on tietoista, vaikka vallankäyttö on aina myös tradition muokkaamaa tietynlaisten toimintamallien vahvistamista. Uskonnollisen toiminnan ymmärrän siis sosiaalisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä.

Sosiaalishistoriallisessa analyysissä keskityn naisten toimintaan. Sekin on meille välittynyt pääasiassa valtaapitävien näkökulmasta, sillä antiikin kirjailijat olivat yläluokan miehiä, jotka yleensä toimivat virkatehtävissä. Tässä hyödynnän roomalaisten naisten uskonnollista osallistumista tasavallan ajalla tutkineen Celia E. Schultzin (2006) näkemystä, joka laajentaa perinteistä kuvaa naisten uskonnollisen toiminnan merkityksestä naisjumaluuksista ja -rituaaleista osaksi koko yhteisön toimintaa. Sukupuolen merkityksen tarkastelussa antiikin

²⁰ Vuolanto – Katajala-Peltomaa 2012, 15.

yhteisössä käyttäen Ariadne Staplesin (1998) näkemyksiä ja määrittelyjä patriarkaalisen Rooman suhteesta naisiin ja naiseuteen. Hänen mukaansa antiikin kirjallisen kulttuurin parissa vallalla oli misogynyninen ideologia.

Johtavan roomalaisen uskonnon asiantuntijan Jörg Rüpken (2012) teoria rituaalisatiosta on erityisen hyödyllinen vallankäytön analysoimiseen. Ritualisaatiolla, jota hän kutsuu myös rituaalien rationalisoinniksi, hän tarkoittaa tasavallan ajan uskonnon tietoista käyttämistä vallankäytön tarpeisiin. Ritualisaatio merkitsee hänelle paitsi vanhojen toimintojen tarkempaa muotoilua ja tuomista julkiseen tilaan, myös täysin uusien rituaalien tuottamista muun muassa niin sanottujen ulkomaalaisten rituaalien muodossa. Teorian mukaisesti uskonnollisten rituaalien merkitys julkisen kommunikaation alueena kasvoi 300-luvulle tultaessa, jolloin muun muassa julkisista rituaaleista ja temppelirakentamisesta oli tullut keino esittää ja käyttää valtaa. Tätä valtaa käyttivät toimessaan elinikänsä olevat senaattorit ja *pontifex*-ylipapit, eivät vaalein valitut virkamiehet.

Ritualisaatio oli Rüpken mukaan seurausta sosiaalisesta eriytymisestä, joka oli läsnä jo varhaisen tasavallan sosiaalisissa ja poliittisissa konflikteissa, ja jota 300-luvun alusta lähtien käydyt sodat vahvistivat. Hän esittää, että 200-luvun puoliväliin mennessä Roomassa oli hyvin kehittynyt, institutionalisoitunut uskonnollinen järjestelmä, joka oli seurausta tietoisesta systematisoinnista keskittää valtaa erityisesti ylipapeille. Näiden valta-aseman kuitenkin haastoi jatkuvien sotavoittojen rikastuttama yläluokka, varsinkin 200-luvun puunilaissotien vaikutuksesta. Rüpken mukaan ritualisaation tarkoitus oli sosiaalinen kontrolli, joka toisaalta myös ruokki tämän vallitsevan aselman haastamista.²¹

Rüpke huomauttaa uskonnollisten rituaalien puhtaasti poliittisten tulkintojen olevan usein riittämättömiä. Usein tulkinta koskee yksittäistä tapahtumaa, eikä näin vastaa kulttitoiminnan todellisuutta.²² Myös Ariadne Staples painottaa rituaalien merkitysten tulkintaa osana uskonnollisen toiminnan verkostoa, jossa kunkin rituaalin merkitykset syntyvät aina suhteessa toisiin rituaaleihin.²³ Lähteet antavat Cereen kohdalla ritualisaation suhteen ristiriitaisen kuvan: ne viittaavat kreikkalaisuuden pitkään jatkumoon jo tasavallan alusta niin temppelin kuin rituaalinkin kohdalla, mutta ensimmäiset maininnat rituaalista osuvat juuri 200-luvulle.

Roomalaiset olivat avoimia muualta tuleville vaikutteille. Avoimuus ei kuitenkaan tarkoittanut välinpitämättömyyttä vaikutteiden merkityksiä kohtaan, vaan eroa tehtiin selväksi

²¹ Rüpke 2012, 20-25. Rüpke soveltaa Max Weberin uskontososiologista käsitteistöä.

²² Rüpke 2012, 36.

²³ Staples 1998, 157.

ja eri aikoina perusteltiin käytäntöön sopivin argumentein. Jörg Rüpken mukaan tämä lisääntyi keski- ja myöhäistasavallan aikana, eli 200-luvulta lähtien. Hänen mukaansa roomalaiset uskonnolliset instituutiot sellaisina kuin me ne tunnemme muotoutuivat tähän aikaan.²⁴

Muutosten 200-luvulla Rooma kasvoi kaupungista ja kaupunkivaltiota Italian niemimaan alueelliseksi voimatekijäksi, mutta jo varhaisen tasavallan ajan Rooma pyrki johtavaan asemaan latinalaisten kaupunkivaltioiden keskuudessa.²⁵ Tulkitsen Cereen temppelin rakentamisen kytkeytyneen jo näihin pyrkimyksiin. Siitä kertovaan traditioon liittyi myös roomalaisuuden rakentamista. Tässä käytän antiikin arkkitehtuurin historian tutkijan John W. Stamperin (2005) teoriaa esikuvan auktoriteetista arkkitehtuurissa. Hänen mukaansa esikuva sitoutuu muotonsa puolesta niin edustamansa auktoriteetin kuin rakennuttajansakin valtaan.²⁶

Stamper antaa painoarvoa esikuvana ja auktoriteettina roomalaiselle rakentamistraditiolle, kun tavallisesti huomiota saa 200-luvun niin kutsuttu hellenistinen arkkitehtuuri. Hän keskittyy eri aikaisten roomalaisten temppelirakennusten piirteisiin, joille auktoriteettia toi 500-luvun lopussa rakennetun Rooman pääjumalan *Iuppiter Optimus Maximuksen* temppelin pitäminen esikuvana. Temppele symboloi monin sinne keskitetyin toimin poliittista ja legitiimiä valtaa.²⁷ Jörg Rüpken ja John W. Stamperin lisäksi asennoitumistani visuaaliseen materiaaliin määrittelee strukturalistinen ja semioottinen näkökulma arkeologi ja taidehistorioitsija Mark D. Stansbury-O'Donnellin (2011) mukaan.

Antiikin uskontojen tutkimuksen sosiaalihistoriallinen yhteisönäkökulma liittyy roomalaisen identiteetin tutkimukseen.²⁸ Uskonnollisella toiminnalla määriteltiin myös antiikissa ryhmäidentiteettiä, ja monietnisessä yhteisössä nousi kysymys roomalaisuuden määrittelystä.²⁹ Rooman tasavallan ja kreikkalaisen kulttuuripiirin yhteyksiä tutkinut historioitsija Eric Gruen on analysoinut identiteetin määrittelyn tarpeen synnyttäneitä historiallisen kontekstin ja kreikkalaisuuden yhteyksiä ja käyttöä tasavallan ajan kirjallisuudessa. Ottamalla kreikkalaisuuden lähtökohdaksi nojaan erityisesti Gruenin

²⁴ Rüpke 2012, 11-12.

²⁵ Forsythe 2005, 187-188.

²⁶ Stamper 2005, 3.

²⁷ Stamper 2005, 5.

²⁸ Sosiaalihistoriallista näkökulmaa uskontoon ovat käyttäneet mm. Katarina Mustakallio ja Ville Vuolanto oppilaineen tutkiessaan lapsia ja perheitä antiikissa. Edellisen *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa* (2008) on ollut innoituksena myös tähän työhön.

²⁹ Beard – North – Price 1998, 214-215. Uusimmissa antiikin uskonnotutkimuksen suuntauksissa käännetään jälleen yksilöön ja kokemukseen käsitteen *elletty uskonto* avulla, joka jää tämän tutkimuksen tarkastelun ulkopuolelle. Katso esim. Rüpke 2016.

käsitykseen kreikkalaisuudesta avaimena roomalaisen yhteiskunnan ymmärtämiseen. Myös Jörg Rüpken ajattelussa tämä on keskeistä.³⁰

Uskonnon ja yhteisön tutkimuksen juuret ovat 1970-luvulla alkaneessa humanistisessa tutkimuksessa tapahtuneessa paradigman muutoksessa yksityisestä yleiseen, suurmiehistä ja -tapahtumista pieniin ja keskinkertaisiin enemmistöihin ja ihmisen arkiseen elämään. Tämä on näkynyt myös antiikintutkimuksessa 1980-luvulta lähtien, ja näkökulma on siirtynyt suurista muutoksista vähittäisen muuttumisen pitkiin jatkumoihin. Huolimatta siitä, että tarkastelun kohteena tässä on Rooman suurten muutosten ajaksi kuvattu 200-luku, varsinainen tutkimuskohde, universaali kreikkalaisen mytologian ja historian verkosto, tunnettiin Roomassa hyvin jo varhain, vaikka kirjallisuuteen se omaksuttiinkin vasta 200-luvulla.³¹

Edelleen vaikutusvaltaisia uskonnotutkijoita, joiden perusteokseen nojaan, ovat Mary Beard, John North ja Simon Price (1998). Naisten uskonnollisia rooleja ja roomalaista uskontoa on tutkinut erityisesti Marja-Leena Hänninen, ja hänen yhdessä Maijastina Kahloksen ja Ulla Lehtosen kanssa kirjoittama *Uskonnot antiikin Roomassa* (2012) on tärkeä taustateos tutkielmassani. Myös Celia Schultz ansaitsee tutkimuksellaan naisten toiminnasta uskonnon alueella Rooman tasavallan aikana maininnan työni innoittajana.

Tämän tutkielman aiheen valintaa ohjasi alun perin ennen kaikkea kiinnostukseni naisen asemaa antiikissa kohtaan, joka heräsi opiskellessani antiikin sukupuolihistoriaa. Näin nousi esiin myös kysymys stereotypioista ja niiden alkuperästä – sekä siitä, miten lähteitä eri aikoina tulkitaan usein omia käsityksiä vahvistavaan suuntaan. Lisäksi kokemukseni materiaalistien lähteiden keskeisyydestä ohjasivat tutkielman luonnetta, ja saatavilla olevan lähdemateriaalin laatu on ohjannut kysymyksenasetteluja.

1.3 Lähteet ja metodit

Tässä tutkielmassa yhdistän kirjallisia ja visuaalisia lähteitä, joita käyttämällä rekonstruoin niin fyysistä ympäristöä selvittämällä temppelin rakennetta ja kuvakoristelua, kuin rituaalien kokonaisuuttakin. Tekstilähteisiin painottuva historian tutkimus suhtautuu edelleen paikoin materiaalisia lähteitä tutkiviin aloihin, taidehistoriaan ja arkeologiaan, aputieteinä, vaikka tekstitkin ohjaavat ainoastaan kuvailemiensa ilmiöiden äärelle.³² Materiaaliset lähteet antavat

³⁰ Rüpke 2012, 209-215.

³¹ Rüpke 2012, 11-12.

³² Beard – North – Price 1998, 5-18; Laurence 2012, 25-26; Rüpke 2012, 13.

paikoin hyvin toisenlaisen näkemyksen antiikin yhteiskunnista, ja antiikintutkimuksen alalla jo lähteiden fragmentaarisuus ohjaa käyttämään erilaisia lähdetyyppejä.³³ Erityisesti tämä koskee tasavallan aikaa ennen ensimmäistä vuosisataa eaa.

Antiikin kirjallisuus pyrki ennen ensimmäistä vuosisataa eaa. esimerkiksi vähätteleämään kreikkalaisuuden merkitystä roomalaisessa itseymmärryksessä eroavaisuuksia korostamalla, vaikka arkeologista evidenssiä kreikkalaisten läsnäolosta Rooman kaupungissa on 500-luvulta lähtien.³⁴ Antiikintutkimuksen alalla tekstipainotus onkin seurausta filologisen tutkimuksen vahvasta perinteestä ja jo antiikinaikaisen antikvaarisen tutkimuksen perintöä.³⁵

Kohdistan tutkielmassani historiankirjoituksen traditioon ja muuhun kirjalliseen lähdeaineistoon lähdekritiikkiä, ja käytän historian tutkimuksen teoriaa ritualisaatiosta analyysissäni. Lähdekritiikki, kriittinen suhtautuminen niin lähteiden syntyajan, niiden kuvailun kohteena olevan ajan, käyttöajan kuin myös tutkijan oman ajan konteksteihin, kuuluu menneisyyden tutkimuksen perusmenetelmiin.³⁶ Antiikin kirjallisuuteen liittyvä lähdekriittinen ongelma on ennen kaikkea materiaalin eriaikaisuus: pääosin meille säilyneet kirjoitetut lähteet kuvailevat aikaa, joka kirjoitushetkellä oli kaukaistakin menneisyyttä.³⁷ Samoin myös kuvat ja esineet ovat irtautuneet siitä kontekstista, jota tässä tutkielmassa rekonstruoin.

Lähdemateriaali on lisäksi eri tavoin valikoitunutta. Kuvia ja esineitä koskee tekstejä vielä useammin satunnaisuus, sillä tekstien säilyminen käsin kirjoitettuna kopioina on tietoisien valintaprosessin tulos. Toki monista antiikin materiaalisista jäänteistä on keräilyyn vuosisataisen perinteen myötä tullut ikonisia monumentteja, ja kreikkalaisista pronssiveistoksista valmistettiin Roomassa kivi kopioita. Huomionarvoista on siis, mitä kuvia ja tekstejä on minäkin aikana pidetty kopioimisen arvoisina. Löytökontekstin huolellinen dokumentointi kuuluu arkeologian perusmenetelmiin.

Ymmärrän tekstin, kuvan ja esineen representaatioina ja osana materiaalista kulttuuria, joille eri aikoina annetaan eri merkityksiä käyttäjien välisessä keskustelussa ja vuorovaikutuksessa fyysisen ympäristön kanssa.³⁸ Tähän liittyy myös käsitteellinen ero historian ja menneisyyden

³³ Beard – North – Price 1998, 5; Laurence 2012, 8, 80.

³⁴ Rüpe 2012, 12.

³⁵ Antikvaarisesta traditiosta Forsythe 2005, 64-65. Oma lukunsa ovat luonnollisesti klassisen antiikin veistokset ja niiden winkelmänniläinen valkoisuus. Antiikin jälkivaikutus jää kuitenkin tässä työssä tarkastelun ulkopuolelle.

³⁶ Esim. Beard – North – Price 1998, 5-18; Autio – Katajala-Peltomaa – Vuolanto 2001, 9-11; Forsythe 2003, 3-4; Laurence 2012, 2-8. Kontekstuaalisesta lähestymistavasta erityisesti Stansbury-O'Donnell 2011, 110-169.

³⁷ Forsythe 2005, 59; Laurence 2012, 2-3.

³⁸ Esim. Stansbury-O'Donnell 2011, 149-167; Ankersmit 2012, 59-86.

välillä. Ensimmäinen on rakennettu, ajassa syntyvä ymmärrys siitä mitä jälkimmäinen saattoi olla.³⁹ Tämä on aina tulkinta.

Kuvalliseen aineistoon sovelletaan ikonologista menetelmää. Alun perin tämä oli Erwin Panofskyn 1900-luvun alun tiukasti muotoon keskittyvälle formalismille kehittämä vaihtoehtoinen metodi, jossa pyrittiin selvittämään kuvien laajempia kulttuurisia merkityksiä. Metodia kritisoitiin herkkyydestä ylitulkintaan, mutta viime vuosikymmeninä sitä on arvioitu uudelleen niin yleisenä näkökulmana taiteen tutkimiseen kuin käytännöllisenä työkalunakin.⁴⁰ Teen tyyllillistä ja alueellista vertailua, joita voidaan pitää antiikintutkimuksen perusmetodeina lähdemateriaalista riippumatta.⁴¹

Käyttämäni materiaaliset lähteet sijoittuvat ajallisesti 400-luvun alusta 300-luvun loppuun.⁴² Kirjalliset lähteeni ovat pääosin myöhäiseltä tasavallan ja varhaiselta keisariajalta ensimmäiseltä vuosisadalta eaa. Latinankielistä kirjallisuutta on säilynyt hyvin vähän sen ensi vaiheista 200-luvulta.

Kirjalliset lähteet

Keskeisimmät kirjalliset lähteeni ovat ensimmäisen vuosisadan historiantkirjoittajat Titus Livius (59 eaa.-17 jaa.) ja Dionysios Halikarnassoslainen (synt. n. vuonna 60 eaa.), joiden historioteokset ovat säilyneet parhaiten meidän aikaamme. He noudattivat kreikkalaisen historiantkirjoituksen mallia, ja kirjoittivat tasavallan alkuaikojen tapahtumista 500 vuotta myöhemmin jopa vuosien tarkkuudella. Miten tämä oli mahdollista? Nousee kysymys kirjoittajien itsensä käyttämisestä lähteistä.⁴³

Ensimmäiset Rooman historiaa käsittelevät teokset olivat kreikkalaisten kirjoittamia, sillä he kiinnostuivat 200-luvun alussa Rooman historiasta pyrkiessään selittämään sen kasvavaa menestystä Italian niemimaan valloitusodissa. Varhaisimmat roomalaiset tarinat noudattelivat kreikkalaisen historiantkirjoituksen traditiota, ja ensimmäisenä Rooman historiasta kirjoittavana roomalaisena pidetään 200-luvun lopulla kreikan kielellä kirjoittanutta Q. Fabius Pictoria. Ensimmäisinä latinan kielellä historiaa kirjoittaneina

³⁹ Arkikielessä käsitteet ymmärretään usein synonyymeinä.

⁴⁰ Stansbury-O'Donnell 2011, 58-72; Ockenström 2012, 217-221.

⁴¹ Beard – North – Price 1998, 14, 118; Stansbury-O'Donnell 2011, 30-35, 47; Rüpke 2012, 13, 18.

⁴² Tarkoittaa siis vuosien 499-300 eaa. välille.

⁴³ Täydellinen lista kirjailijoista, heidän elinvuostaan ja teoksistaan on listattu tutkielman loppuun. Tarvittavia kontekstietoja annan alaviitteissä käsitellyn yhteydessä.

pidetään Enniusta, joka käytti runomuotoa, sekä Cato vanhempaa, joka kirjoitti proosamuodossa, molemmat 200-100-lukujen vaihteen tiennoilla.⁴⁴

Epäilemättä Livius ja Dionysios tunsivat nämä. Näistä varhaisimmista ei ole meille juuri säilynyt kuin mainitoina myöhemmillä kirjoittajilla, joiden avulla on kuitenkin mahdollista muodostaa laajempi kuva käytetystä lähdeaineistosta. Käytössään heillä oli lähteitä, joista meille ei ole säilynyt kuin nimi, jos sitäkään.⁴⁵ Samoin he perustivat tekstinsä osittain meillekin säilyneen annalistisen tradition, kalentereiden ja konsuliluetteloiden varaan.⁴⁶

Kronikat ja annaalit eivät kuitenkaan anna menneisyydelle merkitystä, kuten Frank Ankersmit kirjoittaa, ja juuri siihen moderni historiantutkimus pyrkii.⁴⁷ Myös roomalaiset pyrkivät selittämään nykyhetkeä pyrkiessään ymmärtämään menneisyyden ilmiöitä, mutta myyttisen ja historiallisen menneisyyden erottaminen ei ollut heille yhtä tärkeää kuin meille.⁴⁸ Myös suullisella traditiolla on täytynyt olla suuri merkitys.⁴⁹

Antiikin kirjoittajilla oli siten omaa aikaansa koskevia intressejä, ja retoriikka oli kirjallisuudenlaji ja tapa näiden päämäärien saavuttamiseen.⁵⁰ 1800-luvulla syntynyt, edelleen vaikutusvaltainen määritelmä totuudesta historiatieteen perimmäisenä tarkoituksena ei rajoittanut antiikin kirjailijoita, ja sivistyneistö hallitsi retoriikan taiteen. Kirjailijat käsittelevät tapahtumia oman aikansa lähtökohdista ja ihanteista käsin, eikä oma aikamme tietenkään ole vapaa tästä.

Liviuksen *Ab Urbe condita*, Kaupungin perustamisesta lähtien, on laaja annalistiseen traditioon nojaava Rooman historia. Siitä on säilynyt lähes puolet kokonaan ja muita osia myöhempinä lyhennelminä. Livius etsii syitä ja selityksiä tapahtumille ja ilmiöille pyrkiessään rakentamaan kertomuksen Rooman menneisyydestä sen perustamisvuodesta 753 lähtien aina omaan aikaansa saakka.⁵¹

⁴⁴ Forsythe 2005, 60-61. Piirtokirjoitus- ja numismaattisen aineiston olen rajannut työekonomian vuoksi tämän tutkielman puitteissa lähdeaineiston ulkopuolelle.

⁴⁵ Beard – North – Price 1998, 5, 8. Forsythe 2005, 59 n. 2, kutsuu näitä kirjallisiksi fragmenteiksi, 93-107.

⁴⁶ Esim. Forsythe 2003, 60; Rüpke 2012, 10. Livius käytti todennäköisesti meiltä kadonneita annalistisia ja historiankirjoittajalähteitä. Hänellä on selviä suoria lainauksia. Beard – North – Price 1998, 9.

⁴⁷ Ankersmit 2012, 34.

⁴⁸ Beard – North – Price 1998, 4; Woodford 2003, 141-142; Forsythe 2005, 59.

⁴⁹ Forsythe 2005, 74-77.

⁵⁰ Laurence 2012, 3-12; retoriikasta esim. Kivistö et al. 2007, 477-497.

⁵¹ Beard – North – Price 1998, 9; Forsythe 2005, 66-67. Livius oli tasavallan kannattaja, joka aikaistensa tavoin ymmärsi historiankirjoituksen tehtäväksi moraalisen kasvattamisen esimerkkien avulla. Monissa yksityiskohdissa, kuten rituaalien kuvauksissa, joiden tarkoituksena ei ollut palvella teksin moraalisesti opettavaa ideologiaa, Liviusta voi pitää luotettavana. Annaaleilla tarkoitetaan ylipappien tekemiä vuosittaisia (lat. *annus*, vuosi) merkintöjä mm. virassa olleista ja tärkeistä tapahtumista.

Dionysios Halikarnassolainen oli kreikkalainen puhuja ja historioitsija, joka vaikutti Roomassa vuodesta 30 lähtien. Hänen kirjoittamansa Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία (*Rōmaikē archaiologia*, lat. *Antiquitates Romanae* eli Rooman historia) käsitteli Rooman historian latinankielisen tradition mukaisesti sen myyttisestä alusta lähtien.⁵²

Cereen myytistä kertova Publius Ovidius Naso (43 eaa.-18 jaa.) oli varhaisen keisariajan runoilija. Hän kirjoitti sekä kepeitä rakkausrunoja että myyttejä ja uskontoa käsitteleviä teoksia, joilla on ollut suuri merkitys länsimaissa kuvataiteessa ja kirjallisuudessa myöhempinäkin aikoina. Teoksista parhaiten tunnettuja lienevät *Metamorphoses*, Muodonmuutoksia, ja *Fasti*, Rooman uskonnollinen kalenteri, joissa Ovidius tulkitsee kreikkalaista mytologiaa. Keisari Augustus karkotti Ovidiuksen tunteettomaksi jääneestä syystä Roomasta, jolloin *Fasti*-teos jäi kesken ja sisältää vain kuusi kirjaa – eli ”kalenteri” ulottuu vain kesäkuukausiin saakka.

Roomalaisen arkkitehtikirjoittajan Vitruviuksen (1. vs. eaa.) *De architectura*, Arkkitehtuurista, on ainoana antiikin ajalta säilyneenä arkkitehtuuria käsittelevänä teoksena keskeinen kirjallinen lähde Cereen temppelin rekonstruktiossa. Teos koostuu kymmenestä kirjasta, ja kolmannessa kirjassa Vitruvius kirjoittaa temppelien arkkitehtuurista ja sijoittelusta.

Kuvalliset lähteet

Visuaalisen materiaalin kohdalla olen joutunut tyytymään kuvallisiin esityksiin alkuperäislähteistä. Suurin osa tilaa koskevaa lähdeaineistoa on pohjakaavoja ja moderneja rekonstruktioita. Tutkimuskysymysteni kannalta kokonaiskuva onkin keskeisempi kuin yksityiskohtainen muodon tarkastelu, ja kuvien saatavuus on merkittäväällä tavalla vaikuttanut myös lähdeaineiston valintaan.⁵³

Tämän tutkielman esinelähteet ovat pääasiassa peräisin Etelä-Italian kreikkalaisilta alueilta: Locri Epizefiristä, Tarentumista ja Apuliasta. Etelä-Italian kreikkalaiskaupungit olivat siirtokuntia, joita oli lähdetty perustamaan 700-luvulta lähtien, kun Aegeanmeren alueen kreikan kieliä käyttävät kaupunkivaltiot lähettivät uudisasukkaita Välimeren eri osiin.⁵⁴

⁵² Forsythe 2005, 67. Koska Dionysios kirjoitti kreikan kielellä kreikkalaiselle yleisölle, hänen historiansa sisältää yksityiskohtaisempia kuvauksia roomalaisten tavoista ja instituutioista kuin Liviuksen, jonka yleisölle asiat olivat oletettavasti tuttuja.

⁵³ Minulla tosin on ollut mahdollisuuksia antiikin paikkojen kokemiseen, joten kokonaiskäsitteksen hahmottaminen ei ole ainoastaan kaksiulotteisten kuvien varassa: IRF:n Antiikin- ja keskiajantutkimuksen johdantokurssi Roomassa 2013 ja FIA:n Kreikan antiikin johdantokurssi Ateenassa 2017.

⁵⁴ *Magna Gracia* käsitti suunnilleen alueen Neapoliksesta (nyk. Napoli) etelään sisältäen myös Sicilian (Sisilia). Käsittelen aihetta luvussa 2.1.

Cereen temppelin kuvaohjelman rekonstruktiossa käytän esimerkkinä yhtä Locrin hyvin tunnetuista kuvalaatoista, joka on peräisin 400-luvun alkupuolelta. Locri oli suhteellisen merkittävä alueellinen keskus eteläisimmässä Italiassa Joonianmeren rannalla. Siirtokunta perustettiin 670-luvulla, ja sillä oli 500-luvulla myös omia siirtokuntia Italian niemimaalla.

Toinen esimerkkini temppelin kuvaohjelmasta on Tarentumista. Se on istuvaa jumalatarta kuvaava marmoriveistos. Tarentum oli perustettu vuonna 706, ja siitä kehittyi vaikutusvaltainen kreikkalaisen kulttuurin, hallinnon ja taiteen keskus. Se muodosti vastavoiman Sisilian Syrakusalle, ja näiden siirtokuntien väliset konfliktit myös osaltaan edistivät roomalaisten aluevaltauksia Italian niemimaalla.

Kreikkalaisen kulttuuripiirin tuottama materiaali käy hyvin vertailuaineistoksi Cereen kreikkalaisten piirteiden esille tuomisessa. Cereen myytin käsittelyssä käytän apulialaista vaasimaalausta, sillä sen avulla voin tuoda Ovidiuksen roomalaiseen tulkintaan kreikkalaista kontekstia. Apulia (nyk. Puglia) oli yksi sittemmin roomalaisista maakunnista, joissa tuotettiin 400-luvulta alkaen keramiikkaa, josta syntyi omintakeinen ja attikalaisesta keramiikasta itsenäinen tyyli. Apuliassa suosittiin sekä mytologisia että teatteriin liittyviä aiheita vaasimaalauksessa.⁵⁵ Roomalaiset eivät harrastaneet vaasimaalausta.

Taidehistorialliselle lähdeaineistolle voi Stansbury-O'Donnellin mallin mukaisesti esittää kolmen tason kysymyksiä, panofskylaiseen ikonografiseen analyysiin pohjautuen.

Ensimmäinen taso koskee itse kuvaa tai esinettä, ja siihen vastaamiseen tarvitaan tyylien, typologioiden ja kronologian tuntemista: mistä, milloin ja missä esine on tehty. Toinen taso liittyy tunnistamiseen: keitä ja mitä esine tai kuva esittää, ja miksi on valittu tämä aihe?

Tämän ikonografisen analyysin tarkoituksena on etsiä vastauksia myös kuvan sisältämiä merkityksiä koskeviin kysymyksiin mm. vertailun avulla. Tunnetanko tapahtuma kirjallisuudesta, ja kuinka yleistä sen esittäminen on?⁵⁶

Kolmas taso, varsinainen ikonologia, liittyy kontekstiin ja vaikuttamiseen, josta olen tässä tutkielmassa ensisijaisesti kiinnostunut. Kuten ihmiset, myös esineet vaikuttavat sosiaalisessa ympäristössä ja niillä on oma elinkaarensa.⁵⁷ Panofskylaisen analyysin varsinainen päämääränä, ikonologinen tulkinta ja teoksen symbolisten merkitysten esiin tuominen, liikkuu tällä kolmannella tasolla. Panofsky luottaa kirjallisten lähteiden selitysarvoon. Lähdekriittinen

⁵⁵ Trendall 1989, 12.

⁵⁶ Stansbury-O'Donnell 2011, 1-19, 58-60.

⁵⁷ Stansbury-O'Donnell 2011, 149.

huomio kohdistuu tässä säilyneeseen materiaaliin, joka vähäisyydessään rajoittaa mahdollisia tulkintoja.⁵⁸

Taidehistorioitsija Jas Elsner (2007) erottaa toisaalta antiikin illusionismiin pyrkivän ja toisaalta rituaalisen taiteen kahdeksi eri visuaaliseksi kategoriaksi. Rituaalitaide, kuten jumalan kuvat ja votiiviesineet, pyrki vuorovaikutukseen katsojan kanssa, toisin kuin hämäämään pyrkivä illusionismi: jumalan kuva valvoi rituaalien oikein suorittamista, ja osallistui näin sosiaalisen tilan ja koodin luomiseen ja ylläpitämiseen. Näin kuvat ohjasivat osallistujien käyttäytymistä: rituaaleihin liittyvä yhdenmukaistaminen muokkasi osallistujien identiteettejä.⁵⁹ Tämän tutkielman lähdeaineiston ymmärrän siis rituaalitaiteena.

Koska antiikin temppeli oli ennen kaikkea jumalten asuinpaikka veistoskuvan hahmossa, ihmiset kokoontuivat rituaaleihin temppelin ulkopuolella, jossa myös uhrausten suorittamiseen tarkoitettu alttari sijaitsi. Näin sekä temppelin että kaupungin arkkitehtuurilla, samoin kuin ympäröivällä maisemallakin, on ollut vaikutuksensa rituaaliin, ja mielestäni rituaalitaiteen käsitettä voi soveltaa myös arkkitehtuuriin. Suuri osa antiikin säilyneestä taiteesta on luonteeltaan rituaalista. Rituaalit olivat keskeinen osa antiikin yhteisöjen sosiaalista järjestäytymistä, ja rituaalia määrittelee toistuvuus. Rituaalit liittyivät sekä ihmiselämän että ympäristön elinkaareen ja kiertokulkuun, joissa siirtymät oli tärkeää huomioida, ja näin ne aina jollain tavalla poikkesivat niin sanotusta normaalista arjesta.⁶⁰

Rooman lähdetilanne tasavallan ajalta on sekä kirjallisuuden että esinelähteiden suhteen heikko. Kaupunki on koko olemassaolonsa ajan ollut asuttu, ja niin myöhäisen tasavallan kuin koko Rooman imperiumin ajan se oli suurten rakennushankkeiden alaisena, puhumattakaan muutoksista myöhäisantiikissa, keskiajalla, ja myöhemmin. Varhaisen Rooman tutkimuksessa vertailevalla metodilla onkin tämän vuoksi erityisen tärkeä sija.

⁵⁸ Stansbury-O'Donnell 2011, 59-65.

⁵⁹ Elsner 2007, 24-25.

⁶⁰ Stansbury-O'Donnell 2011, 154-155. Tällainen on myös Demeterin ja Persefoneen myytin pääsisältö.

2 Ceres, Rooman tasavalta ja Kreikka



Kuva 1. Italian niemimaa ja Sisilia.

Tässä luvussa selvitan Ceres-jumaluuden, Rooman tasavallan ja kreikkalaisen kulttuuripiirin yhteyksiä, ja taustoitan näin varsinaista analyysia. Esittelen Cereen ja kreikkalaisen Demeterin yhtäläisyyksiä, jotka molemmat olivat viljan ja maan hedelmällisyyden jumalia. Lisäksi käyn yleisesti läpi roomalaisen uskonnon keskeisiä piirteitä ja kreikkalaisen mytologian ja myyttien tutkimuksen taustoja ja mahdollisuuksia. Lähden käsityksestä, jonka mukaan kreikkalaisuus on ollut läsnä Roomassa monella tasolla läpi sen historian. Vaikka Ceres oli vanha itaalinen jumaluus, näen yhteyksien kreikkalaisen Etelä-Italian, *Magna Graecian*, kanssa olleen keskeisellä sijalla Cereen palvelemisen kreikkalaisten piirteiden korostumisessa Roomassa.

Rooman kaupunki perustettiin tradition mukaan vuonna 753, ja yhteyksiä kreikkalaiseen kulttuuripiiriin oli jo varhain. Tästä kertovat vanhimmat Rooman kaupungista, tasavallan ajan

kaupungin poliittisesta keskuksesta *Forum Romanum*ilta löydetty materiaaliset jäänteet, 500-luvun alun attikalainen mustakuviokeramiikka.⁶¹ Myös yhteydet etruskeihin ja Etruriaan olivat tiiviit, ja Rooman myyttisten kuninkaiden joukossa oli etruskihallitsijoita. Varsinkin rakennustaiteessa etruskeilla oli huomattava vaikutus Roomaan, samoin heitä on toisinaan pidetty välittäjinä kreikkalaisen ja roomalaisen kulttuuripiirin välillä. Niin roomalaiset itse kuin huomattavasti myöhempi tutkimustraditiokin ovat korostaneet tätä etruskien välittävää roolia. Tämä liittyyneen etruskien ympärillä oleviin kysymyksiin mm. kielestä ja alkuperästä, joita ei edelleenkään tunneta kovin hyvin. Uusimmassa tutkimuksessa on näyttöä myös suorista yhteyksistä.⁶²

Tasavallan alussa Rooma oli pienekkö kaupunkivaltio, joka oli kehittynyt Tiber-joen vanhan ylitys- ja kauppapaikan kohdalle joen ainoan saaren yhteyteen. Kaupungin pinta-ala kasvoi ja sen vaikutusvalta lisääntyi 300-luvun aikana keskisellä Italian niemimaalla myös etruskikaupunkien valloitusten myötä niin, että Roomasta voidaan puhua niemimaan voimakkaimpana valtakeskittymänä. Tähän mennessä tälle alueelle oli muodostunut myös yhtenäinen valtaeliitti, joka kommunikoi yli paikallisten rajojen.⁶³

Rooma laajeni edelleen 200-luvun aikana niemimaalla etelään, ja sai puolelleen myös kreikkalaisia siirtokuntia Etelä-Italiassa. Aikakaudelle sijoittuvat puunilaissodat olivat merkittävä taitekohta Rooman laajentumiskehityksessä, sillä ne tarkoittivat ensimmäisiä merentakaisia valloituksia 100-luvulle tultaessa. Samoin ne merkitsivät aitoa ulkopuolista uhkaa, joka edellytti sisäistä yhtenäisyyttä.⁶⁴

Etelä-Italian kreikkalaiskaupungeista käytettiin ilmaisua *Magna Graecia*, vaikka alueella ei ollut yhteistä hallintoa sen enempää kuin emämaassakaan. Kielellisesti kulttuuripiiri oli kuitenkin yhtenäinen, ja se ulottui itäiseltä Välimereltä Pohjois-Afrikkaan ja Gibraltarille saakka. Kreikkalaiset itse identifioituivat yhteisen kielen ja mytologisen menneisyytensä avulla.⁶⁵

Monista *Magna Graecian* kreikkalaiskaupungeista kehittyi merkittäviä taiteen ja kaupan keskuksia, jotka kehittivät omaleimaisia tyylejä. Esimerkiksi näyttämötaiteen kuvaaminen

⁶¹ Rüpke 2012, 8-9.

⁶² Esim. Spivey 1997, 11-24; Forsythe 2005, 41-50.

⁶³ Forsythe 2005, 269; Rüpke 2012, 24-25.

⁶⁴ Sodat Karthagoa vastaan: ensimmäinen puunilaissota 264-241; toinen puunilaissota 218-202, jolloin Hannibal johti joukkonsa Italiaan; kolmas puunilaissota 149-146, jolloin roomalaiset hävittivät Karthagon kaupungin maan tasalle. Roomasta, *Magna Graeciasta* ja Etelä-Italian valloituksesta esim. Forsythe 2005, 268-368.

⁶⁵ Hansen 2006, 35-36. Tästä kirjoitti jo Herodotos (484-425), samoin nk. Pseudo-Skylaks listasi 300-luvulla Mustanmeren ja Välimeren 733 kreikkalaiskaupunkia. Aiheesta esim. Gruen 1990 ja 1992. Välimeren piirissä puhuttiin monia muitakin kieliä kuten arameaa, puunia ja oskia, ja väestön etninen tausta oli moninainen.

keramiikassa on erityispiirre, jollaista ei emämaassa juuri harrastettu. *Magna Graecian* kreikkalaiskaupunkien suuruudenaika sijoittui 400-300-luvuille, jonka jälkeen niiden keskinäiset ristiriidat helpottivat roomalaisten pyrkimyksiä Italian niemimaan valloituksessa. Kreikkalaisen kolonisaation perustana oli kaupankäynti meriteitse, ja yhteyksiä varhaiseen Roomaan hoidettiin Tiber-joen kautta. Rooman kaupungin varhaisimman kauppapaikan, joen mutkan saaren, *Isola Tiberinan*, läheisyydessä olevan *Forum Boariumin*, karjatorin, läheisyydessä harjoitettiin kreikkalaisperäisiä kultteja, kuten Herculesta (kr. Herakles).

2.1 Vanha roomalainen Ceres ja kreikkalainen Demeter

Erityisesti arkeologisen aineiston avulla on pääteltävissä, miten Demeterin ja Persefoneen kultit olivat suosittuja *Magna Graeciassa*. Sisilian ja Italian niemimaan kreikkalaiset kaupungit olivat ympäröivien seutujen alkuperäisistä asukkaista itsenäisiä urbaaneja keskittymiä.⁶⁶ Roomalainen Ceres oli vanha itaalinen jumaluus, joka mainitaan nimeltä jo noin vuodelta 600 olevassa, Rooman läheltä löytyneessä piirtokirjoituksessa.⁶⁷ Viitteitä Cereen samaistamisesta kreikkalaiseen viljan ja hedelmällisyyden jumaluuteen Demeteriin on ainakin 400-luvulta.⁶⁸ Etymologisilla selityksillä Cicero ja Varro perustelivat ensimmäisellä vuosisadalla eaa. Cereen kunnianarvoisuutta vanhana kreikkalais-roomalaisena jumaluutena ja jumalan merkitystä luojana, tuojana ja kasvua aikaansaavana jumalana.⁶⁹ Ciceron Sisilian kvestorina vuonna 75 esittämä puhe maaherra Gaius Verrestä vastaan korostaa Cereen kultin sisilialaista alkuperää, ja on yksi harvoista Cereen kreikkalaisesta kultista kertova lähdeaineisto. Samoin Lucius Cornelius Balbuksen puolesta puhuessaan vuonna 56 Cicero palaa aiheeseen.

⁶⁶ Koska emämaasta lähetetyt olivat yleensä nuoria miehiä, on esitetty, että kolonioiden perustamisvaiheessa puoliset olivat paikallisia. Hansen 2006, 35, nootti 21, jossa keskustelu puolesta ja vastaan. Herodotos (1, 146, 2–3) väittää näin. Tämä on nähty yhtenä selityksenä Demeterin ja Persefoneen suosiolle *Magna Graecian* siirtokunnissa: kreikkalaisten rituaalien avulla yhteisön ulkopuolelta tulevat naiset olisivat sosiaalistuneet yhteisöön.

⁶⁷ Itaalisella tarkoitetaan toisistaan eroavia etnisiä ryhmiä, joiden juurten voi katsoa olevan Italian niemimaalla. Esim. Spaeth 1996, 1-2.

⁶⁸ Beard – North – Price 1998, 70; Schultz 2006, 12.

⁶⁹ Cic. *Nat. de.* 2, 26, 67. *Mater autem est a gerendis frugibus Ceres tamquam geres, casuque prima littera itidem immutata ut a Graecis; nam ab illis quoque Demeter quasi ge meter nominata est.* Varro ja aikalaiset harjoittivat etymologisia selityksiä. Spaeth 1996, 33, 41-42. Kielentutkimuksesta antiikissa Kivistö et al. 2007, 468-471. Marcus Terentius Varro (116-27) oli yksi tuotteilialimmista roomalaisista antikvaarista traditiota edustavista kirjailijoista. Hänen tiedetään kirjoittaneen lukuisia teoksia mitä erilaisimmista aiheista, ja vaikka hänen laaja tuotantonsa on lähes kokonaan kadonnut, monia katkelmia on säilynyt muiden kirjailijoiden teksteissä. Marcus Tullius Cicero (106-43) eli tasavallan viimeisinä vuosikymmeninä. Hän oli roomalainen puhuja ja valtiomies, jonka laaja ja hyvin säilynyt kirjallinen tuotanto sisältää puheita, kirjeitä, sekä filosofiaa ja retoriikkaa käsitteleviä tekstejä. Forsythe 2005, 65, 68. Ne antavat paikoin täysin toisenlaisen kuvan tasavallan ajan uskonnosta kuin Livius. Beard – North – Price 1998, 116; Cicerosta, 119.

Ovidius selostaa seikkaperäisesti Cereen kylvörituaaleja antamalla jumalalle kunnian viljelytaidon opettamisesta ihmisille:

*Ceres ohjasi ensimmäisenä ihmiskunnan paremman ravinnon äärelle,
korvasi tammenterhot ravitsevammalla ruoalla.
Hän käski härät ojentamaan niskansa ikeelle:
silloin käännetty maa näki ensi kerran auringon.
Pronssi oli arvossaan, kun rauta vielä makasi möykkyinä maassa: voi, sen
olisi saanut jättää ikuisesti piiloon!⁷⁰*

Tässä Ovidius perustelee Cereen ikiaikaista roolia roomalaisena maan suojelujumalana. Cereen ymmärrettiin Roomassa suojelevan erityisesti maan hedelmällisyyttä ja sadon onnistumista yhdessä Maan jumalan Telluksen kanssa. Pronssilla Ovidius viittaa maailmankausiin, jonka ajattelun mukaan ihmiskunta oli onnellisimmillaan kaukaisen menneisyyden kultakaudella, ja nykyaika oli kaikkein huonointa ja turmeltuneinta rautaisine aseineen. Lisäksi Cereen papistoon kuului *flamen Cerialis* -pappi, ja koska *flamen*-papit olivat tradition mukaan Rooman ensimmäisen kuninkaan Numan nimittämiä, pidetään niitä usein todisteena pitkästä jatkumosta.⁷¹

Koska hedelmällisyydellä on kaikkina aikoina ja kaikissa yhteisöissä keskeinen sija olemassaolon ja tulevaisuuden perusedellytyksenä, kreikkalais-roomalaisen antiikin hedelmällisyyden jumaluuksillakin ajatellaan ylensä olevan juuret pronssi- ja kivikautisissa jumaluuksissa ja palvontapaikoissa. Maanviljelyksen vakiintuessa erityisesti sato-onnen vaalimisesta erilaisin rituaalein tuli tärkeä yhteisöä koossapitävä voima. Maan hedelmällisyyden merkitys oli agraariyhteisölle keskeinen, mutta sillä oli sija myös urbaanissa yhteisössä. Rooman kaupungin kasvaessa kaupunki- ja maalaiselämä erilaistuivat yhä selvemmin, ja kaupunki oli riippuvainen tuontiviljasta.⁷²

Niin ikään sukupuolijako korostui enemmän kaupunkilaiselämässä, joka perustui työnjakoon, kuin maanviljelijäyhteisössä, jossa sukupuolyen työt eivät olleet erilaistuneita, eikä samankaltaisella työnjaolla ollut niin paljon merkitystä. Sadon runsautta korostavan

⁷⁰ Ov. *Fast.* 4, 401-405. *prima Ceres homine ad meliora alimenta vocato/ mutavit glandes utiliore cibo./ illa iugo tauros collum praebere coegit:/ tum primum soles eruta vidit humus./ aes erat in pretio, Chalybeia massa latebat:/ eheu, perpetuo debuit illa tegi.*

⁷¹ Spaeth 1996, 34; Beard – North – Price 1998, 19.

⁷² Tämä aiheutti osaltaan ristiriitaa eri sosiaaliryhmien välillä ja johti antiikin historioitsijoidenkin mukaan tasavallan lopun sisällissotiin (vuodesta 88 eaa. lähtien). Mahdollisesti myös keskittyminen ihmisten hedelmällisyyteen korostui kaupungeissa, kun kaupunkiväestöllä ei ollut suoraa kosketusta maanviljelyyn.

rituaalitradition rinnalle kehittyi ihmisten hedelmällisyyteen ja kasvuun liittyviä initiaatioita sisältäviä kultteja, joiden sosiaalinen merkitys syntyi heimoyhteisöön liittymisen rituaaleissa.⁷³

Ihmiskunnan historiassa on nähtävissä kiinteä yhteys maanviljelyn ja kaupunkien perustamisen välillä. Kaupunkivaltion talouden perustuessa maanviljelyyn, maan hedelmällisyyteen ja viljan viljelyyn liittyvät jumaluudet sekä näiden temppelit ja kultit sekä niiden säätely olivat tärkeitä.⁷⁴ Ceres ymmärrettiin myös järjestäytyneen yhteiskunnan suojelijana ja lakien vartijana, Ceres *Legiferana*, tämänkin mitä todennäköisimmin kreikkalaisen Demeter *Thesmoforoksen* mukaan.⁷⁵

Kreikassa Demeter oli yksi 12 olympolaisesta pääjumaluudesta, jotka esiintyvät esimerkiksi Parthenonin friisissä. Demeter kuvataan siinä istuvana, joka tuo arvovaltaa hallitsijana. Hänen rinnallaan on Dionysos.⁷⁶ Varron mukaan Ceres oli Rooman tärkeimpiä jumaluuksia muun muassa Juppiterin rinnalla. Tämän lisäksi Tellus sekä Kuu ja Aurinko olivat vastuussa siitä, että vilja ja viini kasvavat, kun Ceres ja Liber vastaavat siitä, että tuotteet saadaan jalostettua ihmiskäyttöön.⁷⁷

Cereen temppeli oli yhteinen Liber/Bacchus ja Libera/Proserpina -jumalten kanssa, joita vastasivat kreikkalaiset Demeter, Dionysos ja Persefone. Kaikilla ymmärrettiin olevan hedelmällisyyttä suojeleva tehtävä: Liber oli mahdollisesti alun perin viljavainioiden jumaluus, sittemmin viiniviljelyksien, viinin valmistuksen ja sen nauttimisen suojelija Dionysoksen kaltaisesti. Libera yhdistetään yleisimmin Proserpinaan, Cereen tyttäreeseen ja Manalan Hadeksen puolisoon. Samoin hänet voitiin yhdistää myös Liber-Dionysoksen kumppaniksi Ariadneksi. Tässä työssä keskeinen on suhde Cereen ja tytär Proserpinan välillä, joka kreikkalaisessa maailmassa oli Persefone tai Kore.⁷⁸ Liber ja Libera voitiin myös ajatella Cereen lapsiksi.⁷⁹

⁷³ Mustakallio 2008, 73.

⁷⁴ Stamper 2005, 37; Mustakallio 2008, 73.

⁷⁵ Varr. *Rust.* 1,1; Verg. *Aen.* 4, 56-59; Spaeth 1996, 60. Tarkoittaa laintuojaa.

⁷⁶ Woodford 2003, 224.

⁷⁷ Varr. *Rust.* 1, 1, 5. Olympolaiset eli Olympos-vuorella asuvat kreikkalaisten pääjumaluudet Zeus, Hera, Athene, Demeter, Dionysos, Apollon, Artemis, Ares, Afrodite, Hefaistos, Hermes, Hestia, Poseidon.

⁷⁸ Demeterin tyttärenä Kore, joka tarkoittaa tyttöä; Manalan kuninkaan Hadeksen puolisona ja Manalan kuningattarena Persefone.

⁷⁹ Cic. *Nat. de.* 2, 24, 62. *hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecraverunt, quod quale sit ex mysteriis intellegi potest; sed quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in Libera servant, in Libero non item* (latinan *liber*, -i, lapsi; *liber*, -a, vapaa). Tässä Cicero myös erottaa Bacchus-Liberin ja Cereen ja Proserpinan kumppanin Liberin.

Nämä Cereen ja hänen kumppaneidensa roolit kaikki tukevat yhteisön jatkuvuutta, ja esiin tulee luonnon ja kulttuurin välinen jännitteinen suhde.⁸⁰ Elämän ylläpitoon liittyvien tehtävien lisäksi Ceres kuului yhdessä tyttärensä Proserpinan ja Dis Paterin eli Haadeksen kanssa kuolleiden vartijoihin, joka hallitsi *mundusta*, kulkureittiä Manalaan, sekä tähän liittyviä rituaaleja eri paikoissa Rooman kaupungissa.⁸¹ Tähän voidaan liittää myös mysteerit, joissa kuolemanjälkeinen elämä oli keskeisellä sijalla.⁸²

Mundus-termin aluperä on epäselvä, mutta tasavallan aikana se ymmärrettiin tässä yhteydessä yleensä kuolleille sieluille, *di manes*, kuuluvana maanalaisena vastaparina maanpäälliselle tai taivaalle, ja osana yhtä Cereen kulteista. Mahdollisesti *Forum Romanumilla* sijaitseva *mundus* avattiin kolme kertaa vuodessa, jolloin vainajien sielut pääsivät vaeltamaan maan päälle – kerran elokuussa, lokakuussa ja marraskuussa. Näihin päiviin liittyi rajoitteita, joiden mukaan ei ollut sopivaa hoitaa tiettyjä julkisia toimia tai esimerkiksi solmia avioliittoja.⁸³

2.2 Roomalainen uskonto ja kreikkalainen mytologia

Cereen temppelin, myytin ja rituaalien tarkastelu edellyttää lyhyttä katsausta roomalaiseen uskonnonharjoittamiseen ja kreikkalaiseen mytologiaan. Kreikkalainen kulttuuri, mytologia ja uskonnolliset rituaalit ymmärrettiin osana Roomaa ja roomalaisuutta, joka oli avoin vaikutteille. Kreikka oli sivistyksen kieli, ja Ateena poliittisen ja uskonnollisen toiminnan esikuva.⁸⁴ Suhteesta kreikkalaisuuteen tuli ristiriitainen varsinkin 200- ja 100-luvuilla Rooman tasavallan laajentuessa puunilaissotien ja Italian niemimaan valloituksen myötä. Erich Gruenin mukaan syynä tähän oli ennen kaikkea roomalaisten kasvava tarve itseymmärrykseen ja kulttuuriseen itsenäisyyteen, ja hän kritisoi perinteistä näkemystä roomalaisista kreikkalaisten jäljittelijöinä. Vaikka yleinen tapa kuvata kreikkalaisia myöhäiselläkin tasavallan ajalla oli sivistyksen ja oppineisuuden korostaminen, Rüpken mukaan roomalaiset kirjailijat pyrkivät ilmeisistä samankaltaisuuksista huolimatta

⁸⁰ Luonnon ja kulttuurin vastakkainasettelulla on käsitteelliselläkin tasolla pitkät perinteet. Adjektiivilla *cultus* viitattiin jo klassisessa latinassa sekä viljelymaahan että sivistyneeseen käytökseen.

⁸¹ *Forum Romanumilla* oli *mundus*-kuoppa, ja Campus Martiuksella Tarentum-niminen aukio, jossa vietettiin Proserpinan ja Dis Paterin (Hadeksen) erikoista kulttia. Bentlin 2006.

⁸² Spaeth 1992, 60-61. Mysteeriuskonnot saavuttivat suurta suosiota Roomassa varsinkin tasavallan lopulla ja keisariajan alussa ensimmäisellä vuosisadalla, mutta Demeteriin liittyviä Eleusiin mysteerejä harjoitettiin Attikan maakunnassa Ateenan lähellä ainakin jo 500-luvulla. Cereen mysteereistä Roomassa ei ole säilynyt mainintoja tasavallan ajalta.

⁸³ Fest. s.v. *mundus* (Müller 142, 143, 154, 156, 157); Bentlin 2006.

⁸⁴ Esim. Gruen 1990, 1-3.

korostamaan eroja samalla, kun kreikkalaisuus kuului yhä kiinteämmin Rooman instituutioihin ja osallistui roomalaisuuden määrittelyyn.⁸⁵

Jo käsite ”roomalaisen uskonto” on monimutkainen. Seuraan tässä tutkielmassa Katajala-Peltomaan ja Vuolannon kuvausta uskonnon käsitteestä antiikintutkimuksen yhteydessä. Toisin kuin modernissa uskonnon käsitteessä, joka pohjaa klassisen latinan *religio*-sanaan, antiikissa termin merkitys ei sisältänyt henkilökohtaista uskomista.⁸⁶ Myös Jörg Rüpken lähtökohtana on uskonnon käsitteen analyysi, joka on edellytys antiikinaikaisten tulkintojen taakse pääsemiselle. Antiikin tekstien analyysissä rituaalien jokapäiväiset ykistyiskohdat eivät tule esille, sillä kirjailijat kommentoivat yleensä poikkeamia ja tarkastelevat muutosta.⁸⁷

Latinan *religio* on monimerkityksinen. Se viittaa muun muassa yhteen kokoontumiseen ja sitoutumiseen. Sen merkitys muodostuu sekä toiminnasta että mietinnästä.⁸⁸ Roomalainen uskonto oli siis pikemminkin toiminnallinen kokonaisuus, joka tarkoitti eri jumalia kohtaan osoitettua kunnioitusta ja näihin liittyviä kulttikäytäntöjä. Tällaisessa tulkinnassa korostuvat uskonnon yhteisölliset ja sosiaaliset merkitykset. Yksittäisen ihmisen sitoutumisen voi ymmärtää suhteena sekä jumaliin että yhteisön muihin ihmisiin. Roomalaisen uskonnon keskiössä oli pääasiassa toiminta, ei niinkään yksityinen mietiskely. Toiminnan keskeinen osa olivat oikealla tavalla suoritettut rituaalit: ne tuli suorittaa esikuvina pidettyjen esi-isien tapojen, *mos maiorum*, mukaan.⁸⁹

Roomalaisen kulttuurin keskeisiä vaikuttajia olivatkin suku ja sukuhenki *genus*, jota palveltiin myös kotialttareilla. Suvun muistaminen, kunnioittaminen ja seuraaminen muodostivat keskeisen osan yhteisön toimintaa. Tiettyyn tapaan suoritettujen rituaalien keskeinen ja näkyvä rooli uskonnonharjoittamisessa ei tietenkään sulkenut pois yksilöllistä uskomista, mutta tästä kertova lähdeaineisto on hyvin erilaista, eikä ole tässä tutkimuksen kohteena. Rituaalista toimintaa johtivat papit ja virkamiehet, joita pidettiin välittäjinä ihmisten ja jumalten välillä. Senaatti teki päätökset uusien jumaluuksien ja kulttien vastaanottamisesta tarpeen niin vaatiessa.⁹⁰

Rituaaleihin osallistujat vaihtelivat iän, sukupuolen ja sosiaalisen aseman mukaan, mutta kaikki kaupungin asukkaat osallistuivat joihinkin rituaaleihin. Nykytutkimuksen valossa

⁸⁵ Gruen 1990, 1-3; Rüpke 2012, 12; katso myös Gruen 1992, erityisesti 1-12, 250.

⁸⁶ Katajala-Peltomaa – Vuolanto 2013, 12-14.

⁸⁷ Rüpke 2012, 13.

⁸⁸ Katajala-Peltomaa – Vuolanto 2013, 12.

⁸⁹ Roomalaisen uskonnon peruseräkkeistä esim. Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 23-42.

⁹⁰ Berad – North – Price 1998, 61-64; 79-84.

sukupuolen perusteella erottelevat rituaalit eivät olleet erityisen tavallisia Roomassa tasavallan ajalla. Esimerkiksi Celia Schultzin mukaan roomalaisen uskonnon parissa sukupuolten yhdessä toimiminen oli paljon tavallisempaa kuin erikseen. Naisilla ei ollut pääsyä korkeisiin pappisvirkoihin, mutta se ei tarkoittanut, etteivätkö he olisi osallistuneet aktiivisesti rituaalitoimintaan muissakin kuin erityisissä naisten rituaaleissa.⁹¹

Tärkeä osa roomalaista uskonnonharjoitusta olivat enteet ja erilaisten luonnonilmiöiden tarkastelu ja tulkinta. Nämä ymmärrettiin jumalten merkkeinä, joiden mukaisesti jumalia tuli esimerkiksi kiittää tai lepyttää. Tavoitteena oli säilyttää *pax deorum*, rauha jumalten ja ihmisten välillä.⁹² Yksi ennustamismuoto olivat *Sibyllan kirjat*, joita voi pitää yhtenä vahvimmista kreikkalaisen auktoriteetin ilmaisuista roomalaisessa uskonnossa.

Sibyllat olivat kreikkalaisessa kulttuuripiirissä yleisnimitys ennustajanaisille, jotka ennustivat varsinkin katastrofeja. Usein tähän liittyivät ennustajien ylöskirjoitetut lausunnot heksametrimitaisina. Roomassa sibyllat ymmärrettiin Etelä-Italian Kymen vanhan kreikkalaisen siirtokunnan ennustajiksi. Tradition mukaan roomalaisten Sibyllan kirjat olivat näiden ennustajanaisten lausumia. Ennustukset oli kirjoitettu irrallisille lehdille, jotka päästettiin lentämään tuulen mukaan, ja enteiden vastaanottaja keräsi lehdet ja tulkitsi enteet. Saman roomalaistradition mukaan etruskikuningas Tarquinius Priscus⁹³ osti kirjat tuntemattomalta naiselta suurella rahasummalla.⁹⁴

Tavallisimmin kreikkalaiset jumaluudet ja kultit vastaanotettiin Roomaan Sibyllan kirjojen neuvosta. Kirjojen tulkitsemista varten oli oma virkakuntansa, *duoviri sacris faciundis*, kaksi rituaaleja hoitavaa miestä, jonka oli perustanut toinen etruskikuningas Tarquinius Superbus. Vuonna 367 virkailijoiden määrä nousi kymmeneen, ja heidän piti myöhäistasavallan aikaankin osata kreikkaa.⁹⁵ Sibyllan kirjoja tutkittiin senaatin niin päätettyä. Yleensä tämä tapahtui huonojen enteiden ja katastrofien, kuten sotahäviöiden, yhteydessä. Vahva luottamus enteisiin ja ennustamiseen antoi valtaa niitä tulkinneelle virkamiehistöille, ja samoin korostuivat niin kreikkalaiset vaikutukset kuin etruskialkuperää olevien *haruspex*-pappien asema, joiden tehtävänä oli ennustaa uhrieläinten sisäelimestä.

Cicero tuo esiin roomalaisten ristiriitaisen suhteen kreikkalaisiin ja kreikkalaisuuteen teoksensa *De divinatione* alussa: "Kuten muitakin asioita me roomalaiset olemme tehneet

⁹¹ Schultz 2006, 5-6. Vain naisten rituaalit liittyivät tavallisimmin lasten saamiseen ja synnytykseen.

⁹² Berad – North – Price 1998, 19-23, 37-39.

⁹³ Tarquinius Priscus 617-579.

⁹⁴ Aiheesta esim. Parke 1988.

⁹⁵ Liv. 3, 10, 7; Varro, *Ling.* 7, 88. Sulla (138-78) nosti virkamiesten määrän 15:een.

kreikkalaisia paremmin: siten kun meille asiaa [ennustamista] tarkoittava sana tulee 'jumalasta', he ovat johtaneet sen Platonin tulkinnan mukaan sanasta 'hulluus'⁹⁶. Näin Cicero ironisoi roomalaisten itseymmärrystä esittämällä kreikkalaiset älykkäinä näiden ymmärtäessä ennustamisen mielivaltaisuuden.⁹⁷

Roomassa Sibyllan kirjoja säilytettiin Juppiterin temppelissä Capitoliumilla. Temppeli ja sen mukana kirjat tuhoutuivat tulipalossa vuonna 83. Sibyllat esiintyvät myös Cereen yhteydessä: kirjoja tulkittiin sotakatastrofin keskellä, ja niiden neuvosta perustettiin Cereen temppeli vuonna 493. Sibylloilta kysyttiin myöhemminkin neuvoja Cereen lepyttämiseksi.

Kreikkalaisen mytologian sekoittumista roomalaiseen traditioon on mahdotonta ajoittaa. Materiaalisia yhteyksiä oli tasavallan alkuaikoina kuten yllä tuli ilmi. Esikuvallisen Juppiterin temppelin rakentamisen aloittivat tradition mukaan juuri etruskikuninkaat kuningasvallan loppuaikoina, ja etruskien yhteydet kreikkalaiseen maailmaan olivat tiiviit, josta todistavat erityisen selkeästi attikalaisen keramiikan käyttäminen hautalahjoina.

Samoin kreikkalaiset ovat mukana Rooman perustamismyyteissä. Kreikkalaisesta Arkadiasta lähtöisin ollut Euandros (lat. Evander) perusti ensimmäiset asumukset Rooman Palatium-kukkulalle jo ennen Troijan sotaa. Troijan sodan jälkeen Välimerellä harhaillut Troijan prinssi Aeneas taas perusti Latiumiin uuden Troijan, Alba Longan kaupungin, jota pidetään Rooman emäkaupunkina. Herkuleen (kr. Herakles) kanssa he perustivat yhden Rooman vanhimmista kulteista – *Forum Boariumin* Herkuleen kultit.⁹⁸

Euandroksen ja Aeneaan lisäksi Roomaa on ollut perustamassa myös Romulus, jonka kaupunkina Rooma nykyään lienee parhaiten tunnettu. Hänen tarinastaankin on useita versioita. Yhden mukaan hän oli Alba Longasta kotoisin olevan kuninkaallisen ja Vestan neitsyen Rhea Silvian ja sodan jumala Marsin poika. Kreikkalainen ja roomalainen mytologia sekoittuvat tässäkin, ja Romulus-myytin kirjallinen versio on arvioitu verraten myöhäiseksi.⁹⁹

Kreikkalais-roomalaiset mytologiat olivat suullista traditiota, jossa keskeisintä ei ollut tarinan muodon säilyttäminen. Myytit muuttuivat ajassa, eikä niiden kirjoittaminen muistiin tarkoittanut tämän jatkumon katkeamista. Myyteistä oli ja on edelleen olemassa erilaisia

⁹⁶ Cic. Div. 1, 1, 1. *Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt.*

⁹⁷ Cic. Div. 1, 43, 97-98; 2, 54, 110-112; Beard – North – Price 1998, 23.

⁹⁸ Katso esim. Beard – North – Price 1998, 1-3; Forsythe 2005, 74-77.

⁹⁹ Romuluksesta kertovien myyttien kirjalliset versiot Vergiliuksen ja Liviuksen käsialaa keisariajalta. Gruenin mukaan periroomalaisella Romulus-myytilläkin on kreikkalainen alkuperä, sillä tarina esiintyy ensimmäisen kerran Diokles Peparethoslaisella 200-luvun puolivälin jälkeen. Gruen 1992, 20-21.

kirjoitettuja versioita, ja ne olivat niin suullisesti kuin kuvallisestikin vapaasti tulkittavissa. Myyttejä sekä kirjoitettiin, puhuttiin, että esitettiin kuvataiteessa – erityisesti vaasimaalauksissa.

Vaasimaalauksessa ei ole kysymys myyttikirjallisuuden kuvituksesta, vaan itsenäisestä ilmaisumuodosta. Kirjailijat ja kuvataiteilijat ammensivat samasta suullisesta traditiosta.¹⁰⁰ Tämä näkyy erityisen hyvin eteläitalialaisessa vaasimaalauksessa, jossa on paljon kuvauksia kreikkalaisista myyteistä aiheensa saavia kohtauksia näytelmistä.¹⁰¹ Maalaus mahdollistaa kertomusten yksityiskohtaisen ja samanaikaisen kuvaamisen, ja tähän lukeutuivat myös meiltä suurimmaksi osaksi kadonneet seinämaalaukset.

Roomalaisen uskonnon keskeinen toimija oli senaatti, joka määritteli uusien jumaluuksien ja kulttien hyväksymisestä osaksi Rooman julkista uskonnonharjoitusta. Kun kontaktit niin mannerkreikkalaiseen kuin muihinkin itäisen Välimeren kulttuureihin lisääntyivät 200-luvulle tultaessa, syntyi roomalaisyhteisössä myös tarve sisäisten suhteiden uudelleenmäärittelyyn. Rüpken mukaan uskonnollinen toiminta nähtiin tällöin kanavana hallita ja käyttää valtaa. Kommunikaatio uskonnollisten rituaalien avulla, jotka lisääntyivät 200-luvun aikana huomattavasti, tarjosi tilaisuuksia Rooman asukkaille sosiaaliseen kanssakäymiseen, mutta samalla myös valtaa pitävälle kontrolliin ja valvontaan niin muodollisten kuin epämuodollistenkin sääntöjen puitteissa.¹⁰² Rüpke näkee erityisesti kirjallisen kulttuurin kanavana uskonnollisessa rationalisaatiossa, joka vaikutti yhteisön sisäiseen hierarkiaan. Lisäksi julkisia papinvirkoja hoitavien järjestäytyminen *collegioihin* viestii selkeästä systematisaatiosta.¹⁰³

Tällä alueella naisilla ei ollut juuri tilaa, mutta se ei vielä kerro naisten toiminnasta tai sen rajoituksista sinänsä. Nainen esiintyi erityisesti roomalaisissa myyteissä, joissa hänelle oli varattu joko roomalaisen naisen ihannerooli tai sen vastakohta, turmeltunut ja heikko nainen. Seuraavaksi tarkastelen myyttiä ja historiankirjoitusta roomalaisessa kontekstissa, sekä lyhyesti naisen aluetta sekä näissä että roomalaisessa kulttuurissa yleisesti.

¹⁰⁰ Small 2003; Woodford 2003, 10.

¹⁰¹ Carpenter 1991, 11.

¹⁰² Rüpke 2012, 45, 47.

¹⁰³ Rüpke 2012, 82-87.

2.3 Myytti, historiankirjoitus ja naisten esittäminen

Samoin kuin myytit olivat kirjailijoiden ja kuvataiteilijoiden vapaasti muotoiltavissa, myös todelliset historialliset henkilöt sekoittuivat myyttisiin ja muistuttivat toinen toisiaan. Antiikintutkimuksessa pyritään tavallisesti yhdistämään poliittisia tapahtumia ja esimerkiksi suosittuja vaasimaalausaiheita.¹⁰⁴ Antiikin kirjallisuudessa ja kuvataiteessa myyttinen ja historiallinen menneisyys sekoittuivat, sillä niiden erottamiselle ei ollut tarvetta samalla tavoin kuin meille.¹⁰⁵ Susan Woodfordin mukaan varsinkin kreikkalaisille sekä myyttien että tosielämän maailma antoivat aiheita taiteeseen, kun myyttien kuvauksiin lisättiin hyvinkin arkisia yksityiskohtia esimerkiksi naisten vedenhakumatkoista tai kehruutyöstä. Perhe-elämän kuvaaminen inhimillisti myyttien sankareita ja helpotti näihin samaistumista.¹⁰⁶

Roomalaisessa historiankirjoituksessa, joka syntyi Fabius Pictorin jälkeen, vaikutti suullinen traditio, ja ennen kaikkea kreikkalainen mytologia sekä kreikkalaisten historialliset ja historiankirjoituksen tapahtumat. Kuten Forsythe kirjoittaa, ei kuitenkaan ole syytä ajatella roomalaisten tässäkään ainoastaan jäljitelleen kreikkalaista kertomaperinnettä, vaan pikemminkin hyödyntäneen omaa tarinaperinnettä rikastaen.¹⁰⁷

Tässä tutkielmassa analysoin Cereestä ja Proserpinasta kertovaa neidonryöstömyyttiä, jossa Manalan kuningas ryöstää maan hedelmällisyyden jumalan tyttären, jonka katoamisen synnyttämä suru lamauttaa äidin. Suru kuihduttaa maan, ja ihmiset näkevät nälkää. Jumalten välisen arvovaltakiistan ratkaisee vuodenaikojä selittävä sopimus. Näiden ohella näen myytin vertauskuvana naisen elämänkaaresta, joka keskittyy erityisesti neidon kasvuun aikuiseksi naiseksi.

Roomalaisten suhde naisiin ja naiseuteen oli ambivalentti. Naisten merkitys jälkeläisten tuottamisessa ymmärrettiin siten, että hedelmällisyyttä pidettiin naisten ominaisuutena, ja miehen näkökumasta roomalainen avioliitto, joka määritteli *matronan*, roomalaisvaimon, toiminta-alueen, takasi miehen oikeudet lapsiinsa. Kreikkalais-roomalaisessa mytologiassa neidonryöstö on melko tavallinen aihe, ja se esiintyy myös esimerkiksi Romuluksen perustamismyytissä, jonka mukaan roomalaisten ensimmäiset lailliset avioliitot saatiin ryöstämällä naapuriheimolta naisia.

¹⁰⁴ Woodford 2003, 141-142. Vaikuttaa kuitenkin siltä, että kreikkalaiset suosivat historiallistenkin tapahtumien kuvaamisessa vertauskuvallisuutta, kuten esimerkiksi Parthenonin persialaissotien jälkeen valmistuneissa metooppilaatoissa, jotka kuvaavat ateenalaisten ja amatsonien, kreikkalaisten ja troijalaisten, jumalten ja giganttien sekä kentaurien ja lapiittien välisiä taisteluita.

¹⁰⁵ Small 2003, 72.

¹⁰⁶ Woodford 2003, 157.

¹⁰⁷ Forsythe 2005, 77.

Kun Romulus oli perustanut kaupungin, hän kutsui vauraan naapuriheimon, sabiinit, kaupunkiinsa viettämään sadon korjaamiseen liittyvää rituaalia. Juhlan yhteydessä roomalaiset miehet ryöstivät sabinilaisten tyttäret ja vaimot omiksi puolisoikseen. Sabiiniheimon miehet julistivat sodan roomalaisia vastaan, mutta naiset tulivat taistelevien heimojen väliin ja saivat rauhan aikaiseksi. Ariadne Staplesin mukaan tämä kuvaa hyvin roomalaisten suhdetta naisiin ja naiseuteen, jossa korostui naiseuden uhka yhteiskunnalle: naisten yhteistoiminnan haitallisista vaikutuksista oli mytologiassa lukuisia todisteita. Misogynia eli naisviha leimasi Staplesin mukaan näin roomalaista ajattelua. Toisaalta naiseus yleisesti nähtiin heikkoutena: naiset olivat heikkotahtoisia ja mieleltään yksinkertaisia, ja näin perusteltiin naisten koko elämän aikaista tarvetta holhouksenalaisuuteen ja poliittiseen ja lailliseen toimintakyvyttömyyteen. Toisaalta naisten taas nähtiin saaneen tässäkin aikaan rauhan.¹⁰⁸ Naisvihamielisyys koskee nimenomaan kirjallisuudessa kuvattuja käsityksiä.

Sabiinilaistraditiota on tulkittu roomalaisten avioliittolakien legitimointina, jonka myötä syntyi roomalaisen avioliiton käsite, *iustum matrimonium*. Se edellytti oikeutta avioliittoon vertaisensa kanssa, *conubiumia*, jonka seurauksena liitossa syntyneet lapset olivat lain edessä isänsä laillisen vallan, *patria potestas*, alaisia.¹⁰⁹ Roomalaisen avioliiton tarkoitus oli laillisten jälkeläisten tuottaminen. *Matronan* ensisijaisena tehtävänä tässä oli olla äiti miehensä lapsille, jotka avioliittosopimus määritteli kuuluvaksi miehen isänvallan alaisuuteen. Tämä tarkoitti aviomiehen valtaa laillisten jälkeläistensä, ja usein myös laillisen puolisonsa, elämään, omaisuuteen ja kuolemaan.¹¹⁰

Antiikin yhteiskunnissa naisten roolien tulkitaan yleensä muodostuneen suhteessa miehiin. Zeitlin esittää, miten kreikkalainen uskonto tarjoaa materiaalia arvioida sitä, miten naiseus tässä kulttuurissa ymmärrettiin.¹¹¹ Samaa voi soveltaa Roomaan kreikkalaisen myytin ja rituaalin analyysissä. Zeitlinin mukaan nainen määriteltiin seksuaalisuutensa kautta, ja hänelle siinä varatut roolit olivat tytär (neitsyt), vaimo ja äiti. Naisen nähtiin olevan lähellä luontoa, ja myös tämän ”kurittoman ja himokkaan”¹¹² luontonsa vanki, joka tarvitsi holhousta. Näin varsinkin ekstaattiset rituaalit vetosivat naisiin, ja niiden tarkkaan määritelty muoto toimi myös tämän vaikeasti hallittavan naisluonnon sosiaalistavana kontrollina.¹¹³

¹⁰⁸ Staples 1998, 55-58, 62.

¹⁰⁹ Staples 1998, 67-68, 72.

¹¹⁰ Spaeth 1996, 113; Staples 1998, 29, 68. Lat. *matrona, ae* tarkoittaa nimenomaan yläluokan vaimoa ja perheenäitiä.

¹¹¹ Zeitlin 1982, 130-131.

¹¹² ”lascivious and unruly behaviour”, Zeitlin 1982, 136. Tämä liittyy antiikin ajan käsitykseen sukupuolten erilaisuudesta, jonka mukaan mies edusti kulttuuria ja nainen luontoa (mm. Aristoteles ja Platon).

¹¹³ Zeitlin 1982, 132, 135-136.

Schultz kuitenkin korostaa, miten roomalainen nainen oli aktiivisessa roolissa jokapäiväisessä elämässä uskonnon alueella, ja muistuttaa, että naisten uskonnollinen toiminta ei rajoittunut vain naisille tarkoitettuihin rituaaleihin, jotka itse asiassa olivat vähemmistöä roomalaisessa rituaalien vuodenkierrossa. Hän ehdottaa joustavampaa ja mukaanottavampaa näkökulmaa naisten osallistumisen tutkimukselle.¹¹⁴

¹¹⁴ Schultz 2006, 151-152.

3 Tasavalta ja Cereen temppeli Roomassa

Tässä luvussa käsittelen Cereen temppeliä roomalaisessa historiankirjoituksessa, sekä sen arkkitehtuuria ja sijoittumista kaupunkitilaan. Tutkielmani tässä osassa kysyn, millainen Cereen temppeli oli, ja tämän jälkeen esitän piirteitä temppelin arkkitehtuurin ja kuvaohjelman suhteen. Pohdin näiden mahdollisten kreikkalaisten piirteiden merkitystä tasavallan ajan Rooman kaupungissa.

Cereen temppelin arkkitehtuurin, sijainnin ja koristelun kuvausten analyysissä seuran John W. Stamperin näkemystä rakennettuun ympäristöön väistämättä liittyvästä auktoriteetista. Pyhän arkkitehtuuriin liittyy hänen mukaansa aina auktoriteetin näkökanta jo sen käyttötarkoituksen mukaan: pyhä rakennus, oli se temppeli, kirkko tai moskeija, viittaa olemassaolollaan symbolisesti edustamaansa (jumalalliseen) valtaan. Tätä tukevat myös rakennuksen muoto ja sommittelu, joiden taidokkuus tuo auktoriteettia myös sen suunnittelijoille ja rakentajille – mutta ennen muuta rakennuttajille. Etenkin julkiset rakennukset ilmaisevat tätä auktoriteettia.¹¹⁵

Toinen auktoriteettia tuova ominaisuus on Stamperin mukaan esikuvallisuus. Tietyistä rakennuksista tulee esikuvia myöhemmille rakennuksille. Roomassa tällaisen esikuvallisen aseman sai hänen mukaansa jo varhain *Iuppiter Optimus Maximuksen*, Suurimman ja mahtavimman Juppiterin, temppeli Capitolium-kukkulalla. Sen rakentaminen liitettiin Rooman myyttiseen menneisyyteen ja kuningasaikaan: tradition mukaan jo ensimmäinen etruskikuningas Tarquinius Priscus aloitti temppelin rakennuttamisen. Työn saattoi loppuun Rooman viimeinen kuningas, etruski Tarquinius Superbus, mutta temppeli dedikoitiin vasta tasavallan perustamisen jälkeen vuonna 507.¹¹⁶

Tyyliltään Juppiterin temppelin tiedetään olleen niin kutsuttu etruskilais-itaalinen. Se vertautui niin kokonsa, sijaintinsa kuin asuttamiensa jumaluuksienkin puolesta kreikkalaisen maailman suuriin temppeleihin Ateenassa, Korintissa ja Olympiassa: temppelin sijainti kukkulalla varmisti näkyvyyden kaupunkia lähestyville jo kaukaa, ja näin rakennus toi esille sen haltijan valta-asemaa.¹¹⁷ Kun se oli omistettu Rooman pääsuojelijajumaluuksien

¹¹⁵ Stamper 2005, 1, 6-18. Latinan *auctoritas*, pätevyys, valtuutus, on johdettu verbistä *augeo*, edistää kasvua, lisätä. Stamper 2005, 2. Niiden, joilla oli valtuutus toimia toisten hyväksi, tuli edistää yhteisön hyvinvointia. Tässä on hyvä huomata ero modernin ”auktoriteetin” käytön suhteen, joka viittaa suuremmin varsinaiseen määräysvaltaan.

¹¹⁶ Stamper 2005, 34.

¹¹⁷ Stamper 2005, 6; Menichetti 2008b, 247-250; Stansbury-O'Donnell 2011, 132; Rüpke 2012, 9, 12.

muodostamalle triadille, Juppiterille, Junolle ja Minervalle, oli temppelirakennuksella kiistattomia miellelyhtymiä auktoriteetteihin.

Tällä tavalla pyhän arkkitehtuuri sitoutuu Stamperin mukaan vallanpitäjiin, joilla on parhaat edellytykset suuriin rakennushankkeisiin. Esi-isien kunnioittaminen muistamalla oli roomalaisille tärkeää, ja rituaalien avulla yhteisön valtaapitävät saavuttivat auktoriteettinsa ja ansaitsivat kunniansa ja asemansa. Tasavallan ajalla tätä auktoriteettia edusti ensin senaatti, ja 300-200-luvuilla enenevässä määrin sotapäälliköt. Varhaisimman Rooman tasavallan kaikkien temppeleiden arkkitehtuuri oli Stamperin mukaan suorassa yhteydessä Capitoliumin temppeliin, jonka tyypilliset piirteet noudattivat sekä etruski- että latinalaista rakennusperinnettä. Pohjakaava oli yleensä samankaltainen, vaikka yksilöllisiä eroja oli paljon.¹¹⁸ Capitoliumin temppeli säilyi roomalaisen rakennustaiteen esikuvana Stamperin mukaan ainakin 100-luvulle jaa.¹¹⁹

Keski- ja myöhäistasavallan ajalla temppelirakentamisessa korostui aiempaa enemmän yksilön valta, kun temppeli yhdistettiin suoremmin sen rakennuttaneen nimen säilyttämiseen. Rüpken mukaan temppeleitä rakennettiin vuosien 340-200 välillä ainakin 50. Tämä kasvatti myös juhlapäivien määrää tuntuvasti, sillä temppelin dedikoimispäivä oli aina juhlan arvoinen.¹²⁰ Vaikka rakennushankkeet olivat senaatin sääntelyn alaisia, voitokkaan suvun nimi ja maine säilyivät parhaimmillaan vuosisatoja temppeleiden yhteydessä.¹²¹

Latinan termi *templum* tarkoitti ensi sijassa rajattua pyhää tilaa, enteiden vastaanottamisen paikkaa, ei varsinaisesti rakennusta. Enteiden mukaan yhteisön toimintoja säädeltiin jumalten kanssa yhteistyössä. Jumalia voitiin siis palvella lehdoissa ja muissa soveltuvissa luonnonpaikoissa, joiden rajat oli merkitty maastoon tai ne tulivat ilmi enteitä tulkitsevien *auguuri*-pappien sanamuodoista. Varsinaista temppelirakennusta kutsuttiin huonetta tarkoittavalla termillä *aedes*, sillä se ymmärrettiin asunnoksi jumalan kuvalle, joka edusti jumalaa ihmisten keskuudessa.¹²² Jumalille uhraaminen tapahtui alttarilla, joka oli rakennuksen ulkopuolella, ja itse temppeliä käytettiin monipuolisesti myös esimerkiksi arkistointiin.¹²³ Luonnosta rajattu tila oli Stamperin mukaan erityisen roomalainen tapa tilan

¹¹⁸ Stamper 2005, 34.

¹¹⁹ Stamper 2005, 2.

¹²⁰ Rüpke 2012, 16, 28.

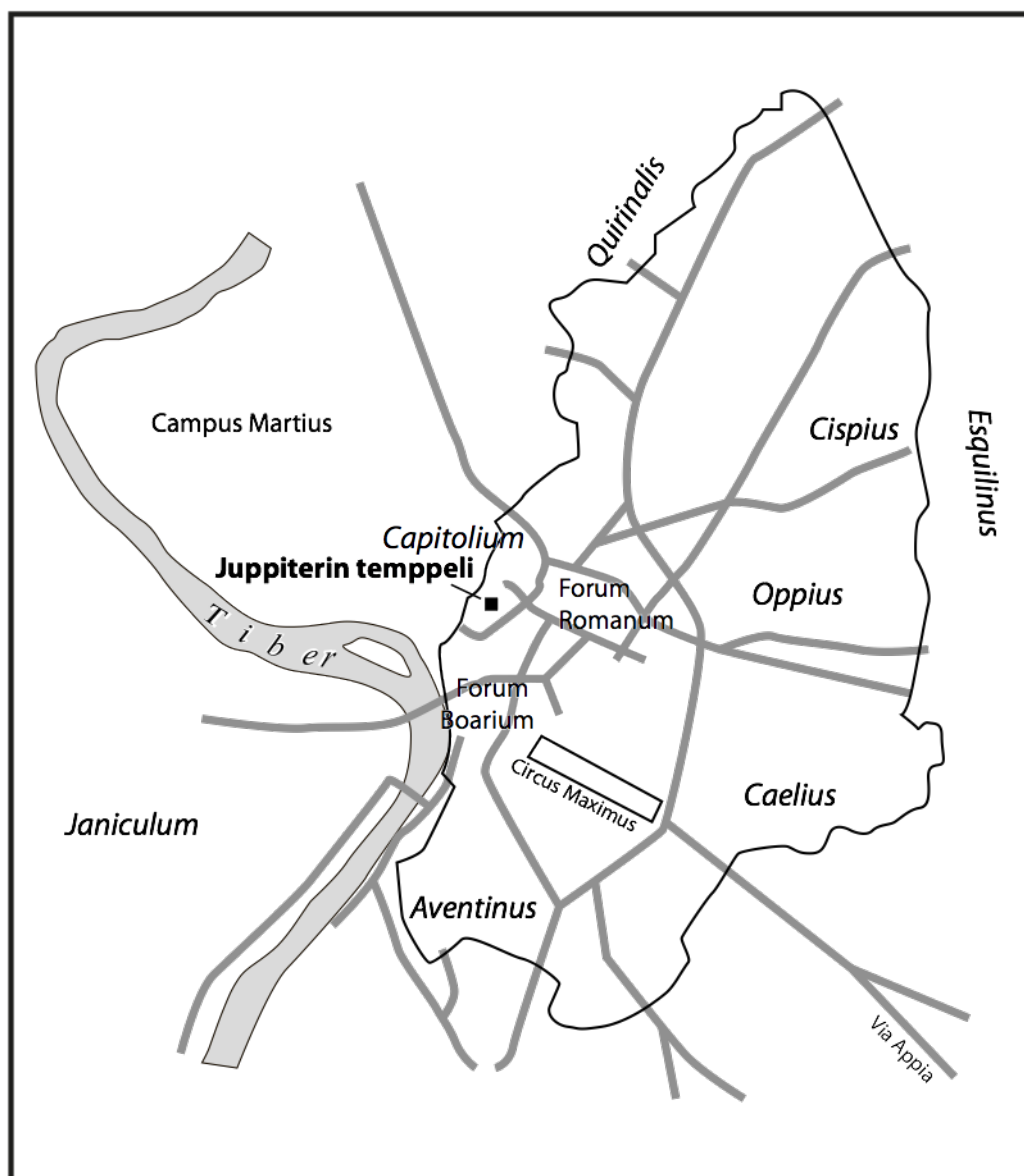
¹²¹ Beard – North – Price 1998, 34-35.

¹²² Menichetti 2008b, 247.

¹²³ Menichetti 2008b, 249-250.

ritualisointiin, joka näkyy paitsi temppeliarkkitehtuurissa, myös roomalaisten kaupunkisuunnittelussa yleensä.¹²⁴

3.1 Cereen temppeli Rooman tasavaltaa koskevassa historiankirjoituksessa



Kuva 2. Kartta: Rooman kaupunki. Cereen temppelin mahdollinen sijainti Forum Boariumilla Circus Maximuksen päädyn läheisyydessä.

¹²⁴ Stamper 2005, 10.

Tradition mukaan temppeli Cereelle, Liberille ja Liberalle rakennettiin Roomaan tasavallan toisella vuosikymmenellä, vuosien 496-493 välillä.¹²⁵ Näin Cereen temppelin luetaan erityisesti Virtuviuksen kirjallisen lähteen avulla kuuluvan varhaisiin etruskilais-roomalaisten temppeleiden tyyppiin, joiden pohjakaava seuraa Juppiterin temppelin pohjaa, ja seuraan tätä ajoitusta.

Tasavallan ajan alun Rooma kärsi roomalaisen historiankirjoituksen tradition mukaan useista nälänhädistä. Sotien ja mahdollisten katovuosien takia ruokaa ei ollut kaupungissa riittävästi. Huonon sadon jälkeen oli tapana lepyttää Cerestä, ja lisäksi oli turvauduttava viljan tuontiin. Cereen temppelin rakentamisen aikaan viljaa ei haettu aiempien katovuosien tapaan vain Etruriasta ja kreikkalaisesta Kymen kaupungista Kampaniasta, vaan konsuleiden päätöksen mukaisesti aina Sisiliasta asti.¹²⁶ Forsythe tulkitsee varhaisen tasavallan kriisiaikojen nälänhädät paljolti myöhempien aikojen kirjalliseksi konstruktioksi. Hänen mukaansa Liviuksen ja Dionysios Halikarnassoslaisen raportoimat kymmenen tasavallan kriisiaikojen nälänhätää vuosien 496-411 välillä voivat olla seipitettyjä, mutta ne viestivät joka tapauksessa siitä, että ruoan saatavuudessa oli ongelmia. Viljakaupan muodostamia yhteyksiä eteläiseen Italiaan, etenkin viljavaan Sisiliaan, hän pitää rajallisesta lähdemateriaalista huolimatta todennäköisinä, ja Dionysios Halikarnassoslaista luotettavana lähteenä tässä yksityiskohdassa.¹²⁷

Cereen temppelin perustamiseen liittyi sekä votiivilupaus että katovuosi ja nälänhätä. Votiivilupaus tarkoittaa jumalalle osoitettua pyyntöä ja lupautta lahjasta, jos pyyntö täytetään. Votiivi (lat. *votum*, *i*, luvattu uhri) on siis lupauksen mukaisesti annettu uhrilahja. Tällainen lupaus annettiin kiperässä paikassa, kuten sodassa, kun jumalaa pyydettiin auttamaan taistelussa. Tälle luvattiin esimerkiksi pyhittää temppeli, mikäli taistelu voitettaisiin.¹²⁸

Katovuosi ja nälänhätä vaivasivat Dionysios Halikarnassoslaisen mukaan Roomaa etenkin, kun samaan aikaan sodittiin latinalaisia kaupunkeja vastaan, eikä viljan tuontikaan siten onnistunut, ja kertoo, miten vuoden 496 diktaattori Postumius Albus määräsi konsultoimaan

¹²⁵ Dion. Hal. 6, 17, 2-4; 6, 94, 3. Rooman tasavaltaa koskevat ajoitukset perustuvat pääosin konsuliluetteloihin ja *pontifex maximus* -ylipappien ylläpitämiin luetteloihin perustuviin, myöhemmässä kirjallisuudessa esiintyviin mainintoihin, joita voi pitää melko luotettavina. Beard – North – Price 1998, 9-10; Forsythe 2005, 156. Cereen temppelin rakennusajankohtaa on ehdottanut 300-luvuksi vain Karl Beloch vuoden 1928 tutkimuksessaan, mutta keskustelu ei ole toistaiseksi jatkunut. Beloch 1928, 329; Mignone 2016, 210.

¹²⁶ Liv. 2, 34, 1-3; Dion. Hal. 7, 1, 3. Konsuleina Titus Geganius ja Publius Minucius.

¹²⁷ Forsythe 2005, 241. Roomalaiset historiankirjoittajat korostivat keisariajalla mielellään varhaisia yhteyksiä Kreikkaan. Osittain tähän on saattanut olla syynä roomalaisen historiankirjoituksen perinne, jonka esikuvia olivat Sisilian kreikkalaisten kirjoittamat Rooman tarinat, joissa kaupunkia pidettiin kreikkalaisena *Magna Graecian* siirtokuntien tapaan. Katso myös Gruen 1990, 7-16.

¹²⁸ Beard – North – Price 1998, 34.

Sibyllan kirjoja. Näiden mukaan oli annettava votiivilupaus temppelin perustamisesta ja vuosittaisista uhreista Cereelle, Liberille ja Liberalle lepyttääkseen näitä ”koko yhteisön hyväksi”¹²⁹. Kun roomalaiset voittivat taistelun, senaatti määräsi, että sotasaalis käytettäisiin temppelin rakennuskustannuksiin.¹³⁰ Tasavallan ajalla tämä oli tavanomainen tapa rahoittaa temppelien rakennettaminen. Näin temppelit olivat leimallisesti yhteisön rahoittamia. Vaikka konsulin ja sotapäällikökin nimet jäivät elämään, rakentaminen tapahtui senaatin toimeksiannosta. Useat temppelit olivat votiivilahjoja jumalille voitetusta taistelusta.

Cereen temppeli rakennettiin, se valmistui ja sen dedikoi toinen vuoden 493 konsuleista, Spurius Cassius, joka myöhemminkin näytteli Cereen yhteydessä merkittävää roolia.¹³¹ Dedikaatio tarkoittaa rakennuksen käyttöön ottamista vihkimällä. Temppelin lupaaminen viljan jumaluudelle ruoan puutteessa lienee ollut kaikin puolin järkevää.

Kadon todennäköisin syy lienee kuitenkin ollut sota. Taistelu, jonka roomalaiset voittivat, oli historiankirjoituksen hyvin tuntema Regillus-järven taistelu, joka käytiin vuonna 499 tai 496.¹³² Sen jälkeen solmittiin latinalaisliitto, jonka johtavia voimia oli Rooma. Tanskalainen Kreikan demokratiaa tutkinut Mogens Herman Hansen arvioi, että liittolaissuhteiden solmiminen oli antiikin kreikkalais-roomalaiselle kaupunkivaltio-kulttuurille tyypillistä: laaja kulttuuri- ja kauppavaihto oli käynnissä silloin, kun kaupungit eivät sotineet keskenään.¹³³ Latinalaiset kaupungit muodostivat näin ulkoista uhkaa torjuvan liiton. Ulkoinen uhka tarkoitti 400-luvulla etenkin volskeja ja aequojä sekä sabiineja, joita torjuvia sotilasoperaatioita Roomasta usein johdettiin. Kaupungit solmivat sopimuksen, joka oli ainakin Ciceron aikoihin saakka nähtävissä *Forum Romanumilla* pronssipylvääseen kirjattuna.¹³⁴ Myös Livius kirjoittaa tästä sopimuksesta, joka nimettiin vuoden 493 konsulin Spurius Cassiuksen mukaan *foedus Cassianumiksi*.¹³⁵ Liittouma perusti myös siirtokuntia vihollisten lähetyville.¹³⁶ Forsythen mukaan Regillius-järven taistelulla oli suuri merkitys roomalaisen tasavaltalainen vapaus -idean määrittelyssä, ja kuvaukset taistelusta noudattelivat kreikkalaisten 500-luvun taistelukuvauksia Etelä-Italiassa, joka kertoo yhteyksistä kreikkalaiseen historinakirjoitukseen.¹³⁷

¹²⁹ Dion. Hal. 6, 17, 2-4, ὑπὲρ τῆς πόλεως ἀναθήσειν τοῖς θεοῖς.

¹³⁰ Dion. Hal. 6, 94, 3.

¹³¹ Dion. Hal. 6, 94, 3.

¹³² Taistelusta Liv. 2, 19-20; ajoituksesta Liv. 2, 21, 3-4; Forsythe 2005, 149.

¹³³ Hansen 2006, 10.

¹³⁴ Cic. *Balb.* 53; Forsythe 2005, 186-187.

¹³⁵ Liv. 2, 33, 4.

¹³⁶ Forsythe 2005, 188-190.

¹³⁷ Forsythe 2005, 186. Taistelun yhteydessä luvattiin temppeli myös kreikkalaisperäisille Castorille ja Polluxille, puolijumalaisille kaksospojille, jotka myytin mukaan pelastivat roomalaiset ja johtivat heidät voittoon

Latinalaisilla kaupungeilla tarkoitetaan pieniä itsenäisiä kaupunkivaltioita, jotka muodostivat yhteisen kulttuurialueen. Liiton johtavia kaupunkeja olivat Rooman rinnalla mm. Lavinium, Ardea, Aricia, Lanuvium ja Nomentum. Kulttuurialue oli etnisesti ja kielellisesti yhtenäinen, ja kaupungeilla oli uskonnollista ja sotilaallista yhteistoimintaa.¹³⁸ Tämä niin kutsuttu Latiumin alue edustaa tyypillisimmillään sitä kehitystä, joka seuraa, kun jokin kaupunki saavuttaa johtoaseman: Rooma pyrki johtamaan latinalaisliittoa, joka johti jälleen 300-luvun jälkipuolella sotiin. Jo tasavallan alussa Rooma mitä todennäköisimmin oli sekä väestöltään että pinta-alaltaan alueen suurin kaupunkivaltio, joka vartioi Tiber-joen ylityspaikkaa.¹³⁹ Johtoasemaan pyrkimisestä kertoo myös Rooman Capitoliumille rakennettu Iuppiterin temppeli, joka näkyi kauas.¹⁴⁰

Se vartioi kukkulan juurella laaksossa sijaitsevaa Rooman tasavallan uskonnollista ja poliittista keskusta *Forum Romanumia* (kuva 2). Rooman kaltaisessa kaupunkivaltio-yhteisössä uskonto oli osa hallintoa, joka näkyi Hansenin mukaan julkisessa, poliittisessa toiminnassa kolmella tasolla: poliittiset kokoukset alkoivat rituaalilla, virkamiehet järjestivät uskonnolliset juhlat ja tapahtumat, joihin koko yhteisö osallistui ja jonka kaupunkivaltio rahoitti, ja uudet rituaalit tulivat osaksi julkista hallintoa, koska ne otettiin käyttöön sen oman päätöksen mukaisesti.¹⁴¹

Forum Romanumille dedikoitiin tasavallan ensi vuosina, vuonna 498, etruskilais-roomalainen temppeli viljan suojelijajumaluudelle Saturnukselle. Myyttien *Saturnia regna*, Saturnuksen aika, tarkoitti ihmiskunnan kulta-aikaa, jolloin opittiin viljelemään maata, laatimaan lakeja ja elämään niiden mukaan. Joissain Saturnuksesta kertovien myyttien versioissa Ceres on Saturnuksen tytär.¹⁴² Saturnus samaistettiin kreikkalaisten titaani Kronokseen, jumalten isään. Forumin Saturnus oli lisäksi Rooman maallisten rikkauksien vartija: temppelin yhteydessä sijaitsi *aerarium*, valtionrahasto. Cereelle luettiin osaittain samoja maallisen rikkauden vartijan ominaisuuksia viljan suojelijana kuin isälleen. Maanalaisia rikkauksia taas vartioi tämän tytär Proserpina Hadeksen puolisona Manalassa, maan alla, jossa piilivät maanpäällisen runsauden siemenet.

mainitussa taistelussa. Stamper 2005, 37. Kreikkalaisessa mytologiassa he olivat Kastor ja Polydeukes, Zeuksen ja Ledan pojat. He olivat mm. ratsuväen suojelijoita, ja esiintyivät yleensä hevosten seurassa. Temppeli rakennettiin *Forum Romanumille* ”poliittista tilaa rajaamaan”. Menichetti 2008a, 64.

¹³⁸ Hansen 2006, 12. Tästä esimerkkinä on varsinkin latinalaisjuhla, *feriae Latinae*, jota vietettiin vuosittain Latiumin korkeimmalla kohdalla Albanolaisvuorella Juppiter Latiariksen kunniaksi. Forsythe 2005, 184.

¹³⁹ Forsythe 2005, 116, 187.

¹⁴⁰ Stamper 2005, 12.

¹⁴¹ Hansen 2006, 120.

¹⁴² Stamper 2005, 37.

Cereelle, Liberille ja Liberalle ei kuitenkaan rakennettu temppeliä *Forum Romanumille*, vaan lähelle jokisatamaa ja vanhaa joen ylitys- ja kauppapaikkaa ja *Forum Boariumia* (kuva 2). Ensimmäisen vuosisadan eaa. historiankirjoituksessa Ceres tulkittiin mielellään plebeijijumaluudeksi. Tämä on ollut pitkään myös modernin tutkimuksen pääargumentti Ceres-jumalan merkityksestä yhteisölle, ja tulkinnassa plebeijien ja patriisien välinen poliittinen taistelu on voimakkaasti korostunut. Tähän kuuluu myös temppelin sijoittaminen Rooman pyhän rajan, *pomeriumin*, ulkopuoliseen Aventinus-kukkulaan, joka liittyi plebeijien kapinaan ja jota on pidetty vierasmaalaisten ja vähempiarvoisten asuinalueena.¹⁴³

Tutkimuksessa on pitkään seurattu tätä roomalaisen historiankirjoituksen traditiota patriisien ja plebeijien välisestä valtataistelusta, ja Cereen temppelin rakentaminen on yhdistetty plebeijien poliittisen tietoisuuden heräämiseen ja plebeijitribunaatin syntymiseen vastareaktiona patriisien konsulijärjestelmälle.¹⁴⁴ Nykytutkimuksessa tätä näkemystä on arvioitu uudelleen. Myös Aventinuksen asema plebeijien poliittisena keskuksena, vähempiosaiten asuinalueena ja jopa *pomeriumin* ulkopuolella olevana alueena on kyseenalaistettu. Patriisien ja plebeijien vastakkainasettelua tulkittu uudesta näkökulmasta. Esimerkiksi Jörg Rüpke tarkastelee patriiseja ja plebeijeja lähtökohtaisesti vähemmän sisäisesti yhtenäisinä ryhminä kuin millaisena antiikin historiankirjoituksen narratiivi ne esittää, ja huomauttaa näiden molempien olleen osa valtaeliittiä.¹⁴⁵ Ensimmäisen vuosisadan eaa. historiankirjoittajien käsitykset kommentoivat pikemminkin kirjoitusajankohdan poliittisia olosuhteita.

Forsythen mukaan ensimmäisen vuosisadan historiankirjoitus reagoi 400-luvun huonoon lähdetilanteeseen sekä sepittämällä tarinoita että mytologisoimalla plebeijien ja patriisien välistä konfliktia. Varsinaista kapinaa oli hänen mukaansa tuskin käyty, vaikka valtarehmien välillä olikin eroavaisuuksia. Todennäköisesti konsuli- ja tribuunijärjestelmät kehittyivät samanaikaisesti täydentämään toisiaan.¹⁴⁶ Rüpke tulkitsee, että 400-luvulta alkaneet, sosiaalista eriytymistä aiheuttaneet suuret historialliset muutokset kuten lakien kodifointi ja klaanijärjestelmän luominen, selitettiin johtuviksi patriisien ja plebeijien välisestä taistelusta.¹⁴⁷

¹⁴³ Esim. Spaeth 1996, 82-83.

¹⁴⁴ Spaeth 1996, 84; Forsythe 2005, 172-173.

¹⁴⁵ Rüpke 2012, 24-25. Mignonekin (2016) haastaa vakuuttavasti tulkinnan.

¹⁴⁶ Forsythe 2005, 158-159, 207-208.

¹⁴⁷ Rüpke 2012, 22.

Seuraan Rüpken käsitystä siitä, miten patriisien ja plebeijien yhdessä muodostama valtaeliitti oli viimeistään 300-luvun aikana muodostunut siinä määrin yhtenäiseksi, ettei Cereen temppeliä ja rituaaleja ole syytä tulkita alemman väestönsan jumaluutena. Kysymykseen patriiseista ja plebeijeista ei tästä huolimatta ole yksinkertaista vastausta. Viimeistään vuoden 300 *lex Ogulnia*, laki, joka salli plebeijien pääsyn korkeimpiin pappisvirkoihin, tekee kysymyksen tarkastelun tässä tutkielmassa tarpeettomaksi. Cereen temppelin ja rituaalien merkityksestä koko yhteisölle varhaisenkin tasavallan ajalla kertoo esimerkiksi Cereen temppeli senaatin päätösten säilytyspaikkana, samoin kuin viimeistään keskitasavallan aikaan *matronien*, yläluokan naisten, kultti. Itse temppeli myös oli merkittävä kreikkalaisen taiteen paikka.¹⁴⁸

Aventinus-kukkula oli Rooman valtakeskittymästä syrjässä, joten se on tutkimuksessa mielletty ulkomaalaisten ja vähempiosien alueeksi. Näin Cereen temppeli on mielellään ajateltu tänne.¹⁴⁹ Lähteet eivät tue tällaista sijaintia. Kirjailijoiden kuvaama *Circus Maximuksen* kilpa-ajoradan lähtöporttien välitön läheisyys viittaakin todennäköisemmin sataman yhteydessä olevaan *Forum Boariumiin*.¹⁵⁰ Täällä karjatorin tuntumassa plebeijiediilit todennäköisesti hoitivat viljanjakelutehtävänsä myöhemmän tasavallan sekä keisariaikana.¹⁵¹

Cereen temppeli oli plebeijiediilien, *aediles plebis*, toimipaikka, jossa säilytettiin plebeijitribuuneja, -ediilejä ja decemviri-tuomareita loukanneilta kerättyjä sakkovaroja, samoin todennäköisesti myös plebeijien omia arkistoja.¹⁵² Tästä loukkaamisesta säädetty rangaistus oli hengen menetys Juppiterin nimissä ja omaisuuden myyminen Cereen, Liberin ja Liberan temppelillä.¹⁵³ Lisäksi ediilit vastasivat muun muassa *ludi*-kilpailujen järjestämisestä. Liviuksen mukaan myös senaatin päätökset tuli vuoden 449 jälkeen toimittaa plebeijiediileille säilytettäväksi Cereen temppelissä – siksi, ettei niitä voisi konsuleita miellyttääkseen väärentää.¹⁵⁴ Tällainen lainkäytöstä, julkisista toimista, rituaaleista ja

¹⁴⁸ Forsythe 2005, 157-166, 170-176, 192-197.

¹⁴⁹ Esim. Spaeth 1996, 83; Stamper 2005, 38; Forsythe 2005, 207; Menichetti 2008a, 64.

¹⁵⁰ Dion. Hal. 6, 94, 3; Liv. 40, 2, 1-3; Plin. 35, 44, 154; Tac. 2, 49; Vitr. 3, 3, 5. Tämä *forum* lähellä varhaisinta Rooman satamaa oli usean tärkeän kultin keskus, ja näiden joukossa oli alueen toimintaan liittyviä kultteja: Portunus, Hercules, joista osa oli kreikkalaisperäisiä. Mater Matuta ja Fortuna *Forum Boariumilla*, joko 490- tai 390-luku. Kritiikkiä Aventinus-sijaintia kohtaan varsinkin Mignone 2016, 205-211.

¹⁵¹ Forsythe 2005, 173; Stamper 2005, 42; Mignone 2016, 210n26.

¹⁵² Liv. 3, 55, 7; Platner – Ashby 1929, 110; Coarelli 1996, 261. Forsythe 2005, 173. On esitetty, että termi *aediles* on johdettu temppeliä tarkoittavasta sanasta *aedes*, joka viittaa nimenomaan Cereen temppeliin. Beard – North – Price 1998, 64.

¹⁵³ Dion. Hal. 6, 89, 3; Liv. 3, 55, 7 & 14.

¹⁵⁴ Liv. 3, 55, 13. *institutum etiam ab iisdem consulibus ut senatus consulta in aedem Cereris ad aediles plebis deferrentur, quae antea arbitrio consulum supprimebantur vitiabanturque*. Aiempaa säilytyspaikkaa Livius ei mainitse. Vuotta 287 on myös ehdotettu: *leges Hortensiae*. Spaeth 1996, 85-86.

asiakirjoista vastaaminen kertoo tärkeästä roolista yhteisössä, vaikka Liviuksen päätelmä viitanneekin epäluottamukseen hänen oman aikansa poliittisiin johtohahmoihin.

Samoin kuin *Iuppiter Optimus Maximuksen* temppeli kukkulalla, Cereenkin temppelillä oli keskeinen sijainti *Circus Maximuksen* läheisyydessä. Tämä on kiinnostavaa kaupunkitilan ritualisaation näkökulmasta. Rüpken mukaan *triumfeista*, voitokkaiden sotapäälliköiden kunniakulkueista, muodostui 200-luvun aikana yksi tärkeimmistä yläluokan erottautumisen välineistä samaan aikaan, kun senaatti pyrki yhä tiukempaan säätelyyn temppelirakentamisen suhteen. Näin kulkueet kehittyivät julkisessa tilassa kommunikoinnin välineiksi.¹⁵⁵ *Triumfi* kulki Juppiterin temppelille Capitoliumille, muun muassa *Circus Maximuksen* kautta.

Kulkue ohitti matkalla useita temppeleitä ja muistomerkkejä, ja Cereen temppeli oli viimeisiä reitillä olleita temppeleitä ennen kulkueen saapumista kilpa-ajoareenalle. Sijainti siis takasi näkyvyyden, eikä suinkaan syrjäisyyttä. *Triumfia* määritteli performatiivisuus, ja siihen yhdistyi niin sotasaaliin ja -vankien esittelemistä kuin näyttämötaidettakin. Sotapäälliköiden voittokulkueet olivat Rüpken mukaan jatkumoa perinteestä, jossa kunnioitettiin jumalia kantamalla näitä veistoskuviansa hahmossa kulkueena, jonka määränpää oli *circus*.¹⁵⁶ Reitin varrella olevat temppelit sitoivat kaupungin rituaalitopografian yhtenäiseksi kokonaisuudeksi, joka toi näkyvyyttä sekä kulkueessa esiintyville päälliköille että heidän kunnioittamilleen jumaluuksille ja rituaaleille.¹⁵⁷

Yllä Cereen temppelin dedikoinnin yhteydessä mainittu Spurius Cassius oli konsulina myös vuonna 486, Dionysios Halikarnassoslaisen mukaan kolmatta kertaa.¹⁵⁸ Konsulina hän yritti saada aikaan maanjakolakia, jossa sekä valloitettuja että yksityisten omistamia maita jaettaisiin maattomalle väestölle ja plebeijeille. Hänen toimintansa tulkittiin pyrkimyksenä itsevaltiuteen. Näin Spurius Cassius tuomittiin kuolemaan.¹⁵⁹

Tämä on tyypillinen ensimmäisellä vuosisadalla eaa. syntynyt kertomus, joka heijastelee lähimenneisyyden tapahtumia: huonon jälkimaineen saaneet 100-luvun lopun Gracchuksen veljekset harjoittivat samankaltaista politiikkaa. Itsevaltatiuden tavoittelu nähtiin keisariajan

¹⁵⁵ Rüpke 2012, 23, 30.

¹⁵⁶ Rüpke 2012, 63. Tämän harjoittaminen taas pohjautui hänen mukaansa arkaaiseen tapaan juhlia hautajaisia kulkueessa, jossa esiteltiin vainajan ja tämän suvun kuolinnaamioita. *Triumfin* ja hautajaisrituaalien yhteydestä esim. Rüpke 2006.

¹⁵⁷ Rüpke 2012, 30, 42.

¹⁵⁸ Dion. Hal. 8, 68, 1.

¹⁵⁹ Cic. *ReP.* 2, 35, 60; Plin. 34, 9, 15; Liv. 2, 41, 9-11. Livius pitää oikeudenkäyntiä kuitenkin valtiollisena eikä yksityisenä.

alun Roomassa erittäin tuomittavana, sillä sen nähtiin johtaneen muun muassa ensimmäisellä vuosisadalla eaa. käytyihin niin kutsuttuihin liittolaissotiin. Rangaistuksena oli kuolema.¹⁶⁰

Spurius Cassiuksen ei ajateltu loukanneen vain valtiota vaan myös perhettään kohtaan, ja joidenkin lähteiden mukaan tuomion olisi antanut hänen isänsä. Kuolemaantuomitun omaisuus takavarikoitiin valtiolle Cereen nimissä.¹⁶¹ Cereellä nähtiin siis suoria yhteyksiä auktoriteetteihin. Maanjako ja vallanvaihdon suunnitteleminen olivat uhka sisäiselle yhtenäisyydelle, jota Ceres kiistatta vartioi ylläpitämällä elämän edellytyksiä ja vartioimalla ihmisten yhdessä elämistä. Cereen temppeliä voi tulkita muistomerkkinä roomalaisten voitosta Regillus-järven taistelussa, joka oli omistettu ”jumalille yhteisön nimissä” ja maksettu kokonaan sotasaalisvaroin. Se muistutti myös tasavallan voitosta kuninkuudesta: Ceres *legifera* mainitaan kahdentoista taulun lakien yhteydessä. Sadon tuhoajan rankaisemisella lepytettiin Cerestä, ja viljavainioiden tuhoaja menetti henkensä Cereen nimissä.¹⁶² Kahdentoista taulun lait koottiin tradition mukaan 450-luvulla, ja Forsythen mukaan niitä pidetään yhtenä merkittävimmistä askeleista kaupunkivaltion muotoutumisessa ja todisteina pyrkimyksessä rationalisointiin instituutioiden avulla.¹⁶³

Forsythe pitää Liviuksen ja Dionysos Halikarnassoslaisen meille välittämää traditiota Regillus-järven taistelusta ensimmäisen vuosisadan eaa. historiankirjoituksen luomana kertomuksena, joka noudattelee aikansa käsityksiä niin politiikasta ja hyvästä hallinnosta. Tämä oli hänen mukaansa Ateenasta kehitetty kertomus, jonka mukaan valtio kehittyi monarkiasta tyrannian kautta tasavallaksi. Rooman tasavallan ensi vaiheet seuraavat melko tarkasti ateenalaista kertomusta. On muistettava, miten Augustuksen aikana kirjoittaneiden historioitsijoiden esikuvat löytyivät tasvaltaisista kohtuuden ja vaatimattomuuden ihanteista, ja Roomassa tarinat kirjoitettiin *Magna Graecian* kreikkalaisten esikuvien mukaisesti. Forsythe myös tekee kiinnostavan tulkinnan yhdistäessään Cereen temppelin perustamiseen liittyvän kertomuksen sisilialaiseen legendaan 480-luvulta, jonka jälkeen Demeterin ja Persefoneen rituaalit perustettiin.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Liv. 2, 8; Forsythe 2005, 174-175.

¹⁶¹ Dion. Hal. 8, 79, 3-4; Liv. 2, 41, 10; Plin. 34, 9, 15.

¹⁶² Plin. 18, 3, 13. Sadon tuhoajan rangaistus oli ankarampi kuin henkirikoksen tekijän: hirttäminen.

Todennäköisesti Ceres peri lainvartijan nimikkeen suoraan Demeter *Thesmoforokselta*, jota kreikkalainen tarusto selitti samankaltaisilla poliittisilla erimielisyyksillä, jotka omaksuttiin plebeijien kapinasta kertovaan, Forsythen mukaan keksittyyn historiaan.

¹⁶³ Forsythe 2005, 202-203. 201-233. Fragmentaarisuutensa vuoksi näiden lakien tulkinta ei tosin ole kovin yksiselitteistä.

¹⁶⁴ Forsythe 2005, 148-149; 174.

3.2 Temppelin arkkitehtuuri

Kirjalliset lähteet kertovat Cereen temppelin rakentamiseen liittyvien tapahtumien lisäksi myös joistakin temppelin yksityiskohdista, joita käyn tässä luvussa läpi. Pääasiassa tämä kirjallisuus on rakentamisajankohtaa huomattavasti myöhemmiltä ajoilta, ensimmäiseltä vuosisadalta sekä ennen että jälkeen meidän ajanlaskumme alun. Tarkimman kuvauksen antaa Plinius, ja vertailuun antaa materiaalia Vitruviuksen *De architectura*, sekä esikuvallinen Capitoliumin Juppiterin temppeli. Vitruviuksen kirjoitukset ovat tärkeä antiikin arkkitehtuurin teorian lähde, ja varsinkin renessanssiarkkitehtuurille merkittävä vaikutin, sillä muita, Vitruviuksenkin mainitsemia, antiikin aikaisia lähteitä ei ole säilynyt. Hänen teoksensa sisälsi alkujaan karttoja ja kaavakuvia, jotka eivät käsikirjoitustraditiossa ole kuitenkaan säilyneet. Vitruviuksen mukaan tehdyt piirrokset ovat siis moderneja rekonstruktioita.

Kolmannessa temppelirakennuksia käsittelevässä kirjassaan Vitruvius esittelee viisi lajia temppeleitä, joiden joukossa hän käyttää Cereen temppeliä esimerkkinä *areostyylin* temppelistä yhdessä Pompeiuksen Herkuleen ja Capitoliumin Juppiterin temppelien kanssa.¹⁶⁵ *Areostyylin* temppeli koristeltiin Vitruviuksen mukaan ”etruskityylisesti katonharjalta ja -lapeilta (*fastigia*) kullatuin savi- tai pronssiveistöksin”¹⁶⁶.

Esimerkkityypin temppeli edusti etruskilais-roomalaista rakennustapaa, sillä kaikki mainitut temppelit oli rakennettu varhaisen tasavallan ajalla. Se oli tavallinen tasavallan alun rakennustapa, jolla oli yhtymäkohtia etruskien rakennusperinteen kanssa.¹⁶⁷ Tämä ei tarkoita temppeleiden olleen täysin samanlaisia, sillä niitä koristeltiin eri tavoin ja usein uudestaan. Joissain tapauksissa temppeli myös rakennettiin kokonaan uudestaan, tavallisesti syynä oli vanhan tuhoutuminen tulipalossa.¹⁶⁸

Stamperin teorian mukaisesti Cereenkin temppeliin voi liittää esikuvallisia, auktoriteettia kantavia ominaisuuksia: tärkein viittaussuhde syntyy paradigmaattisen Capitoliumin *Iuppiter Optimus Maximuksen* temppelin kanssa. Ceres liittyy tärkeimpien jumaluuksien joukkoon

¹⁶⁵ Vitr. 3, 3, 5; Jokiniemi – Davies 2012, 518. Vitruvius ei siis käsittele täsmällisesti mitään yksittäistä rakennusta, vaan käyttää Cereen temppeliä tyyppiesimerkkinä.

¹⁶⁶ Vitr. 3, 3, 5. -- *ornaturque signis fictilibus aut aereis inauratis earum fastigia tuscanico more, uti est ad Circum Maximum Cereris et Herculis Pompeiani, item Capitoli.*

¹⁶⁷ Menichetti 2008b, 247-250. Myös termiä *etruskilais-itaalinen* käytetään, mutta selvyiden vuoksi suosin Stamperin käyttämää *etruskilais-roomalaista*. Pompeiuksen Herculeen temppelin tiedot ovat Cereen temppelin lailla epävarmoja, mutta todennäköisimmin kyseessä on varhaisen tasavallan temppeli, jonka korjaamiseen Pompeius Suuri (106-48) käytti merkittävästi varoja. Richardson 1992, 187-188.

¹⁶⁸ Esimerkiksi Juppiterin temppeli rakennettiin tai korjattiin entisen malliseksi tulipalon jälkeen ensimmäisellä vuosisadalla sekä eaa. että jaa. yhteensä ainakin kolme kertaa. Stamper 2005, 14.

myös kaupunkikuvassa, tosin Vitruvius ei kirjoita mitään mainitsemiensa temppelien koosta.

Suurikokoisia temppeleitä suosittiin kreikkalais-roomalaisessa maailmassa 500- ja 400-luvuilla. Parhaiten tunnettu esimerkki tästä on yhä pystyssä oleva Parthenonin temppeli, joka rakennettiin Ateenaan vuosina 447-438 Athene Parthenoksen kunniaksi. Italian alueella säilyneitä esimerkkejä ovat esimerkiksi Etelä-Italian Poseidonian (nyk. Paestumin) ja Sisilian Selinuksen suuret 400-luvun temppelit.¹⁶⁹

Myös Rooman Capitoliumin Juppiterin temppeli sekä *Forum Romanum*in laidalla oleva Saturnuksen temppeli edustivat suurikokoisten temppelien kategoriaa. Capitoliumin temppelin tiedetään olleen mitoiltaan jumaluutensa lailla suurin ja mahtavin. Cicero kertoo Cereenkin temppelin olleen ”mitä kaunein ja mahtavin”¹⁷⁰. Se tuskin oli näiden suurten pääjumaluuksien temppelien kokoluokkaa, mutta joka tapauksessa Ciceron ajallakin vaikuttava ilmestys. Temppelin ja Ceres-jumalan arvovaltaa lisäsi Ciceron aikalaisille myös kultin kreikkalainen alkuperä ja Sisilian Ennan temppeli, jota pidettiin vanhimpana Cereen kulttipaikkana.¹⁷¹

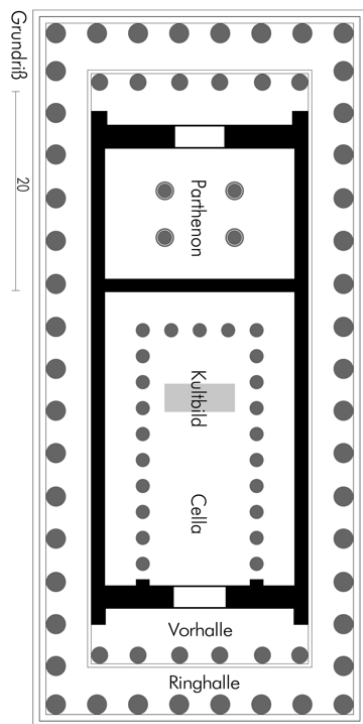
Kreikkalaisen ja roomalaisen temppelirakentamistavan merkittävimmät erot ovat temppelin alusta sekä se, miten temppeliä lähestyttiin. Tyypillinen kreikkalaistemppeli on *peripteraalinen* eli pylväiden ympäröimä (*kuva 3*), ja sinne johtavat portaat kaikilta suunnilta, kun taas etruskilais-roomalaisessa temppelissä on korkea alusta, *podium*, ja temppeliin johtavat portaat vain yhdeltä sivulta. Syvä etuhuone, *pronaos*, sekä pylväshalli, *peristyyli*, olivat vain yhdellä julkisivun puolella temppeliä (*kuva 4*). Vitruvius kirjoittaa liian tiheiden pylväikköjen hankaloittavan pylväshallissa kulkemista.¹⁷² Portaiden sijoittelun perusteella voitaneenkin päätellä, että roomalaiseen temppeliin ei suurten ihmisjoukkojen liene ollut alun perin tarkoitus kulkea sisälle.

¹⁶⁹ Katso *kuva 1*. Parthenonin mitat noin 30 x 69 m. Stamper esittää uuden tulkinnan Juppiterin kooksi 34 x 38,30 m, sillä hänen arvionsa mukaan temppeli ei ollut yhtä suuri kuin sitä tukeva *podium*. Aikaisemmat mitat 53,50 x 62,20 m. Rakennus on joka tapauksessa suurin tunnettu ajan roomalainen temppeli uusilla luvuillakin. Stamper 2005, 43. Kuvan 3 Parthenonin temppelin pohjakaavassa ei ole piirrettyä ollenkaan sitä ympäröivää portaikkoa.

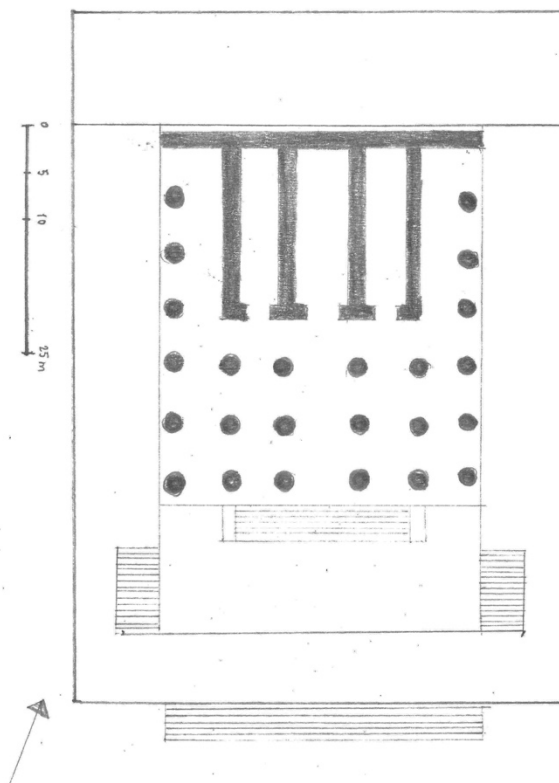
¹⁷⁰ Cic. *Verr.* 4,108. *Tum ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt.*

¹⁷¹ Cic. *ibid.*

¹⁷² Vitr. 3, 3, 9. *--si ex imbrium aquae vis occupaverit et intercluserit hominum multitudinem, ut habeat in aede circaeque cellam cum laxamento liberam moram.*



Kuva 3. Parthenon-temppelin pohjakaava.



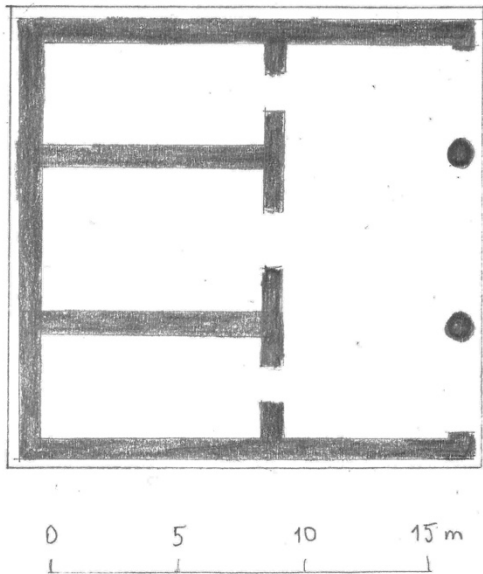
Kuva 4. Iuppiter Optimus Maximus -temppelin pohjakaava.

Kreikkalaisessa temppelissä veistoskoristelu oli sijoitettuna molempien päätyjen suljettuihin päätykolmioihin. Etruskilais-roomalaisessa temppelissä koristelu taas keskittyi katonharjalle ja räystäälle, ja päätykolmio oli usein avoin. Kreikkalaistemppelein sisätila koostui tavallisesti kahdesta peräkkäisestä huoneesta, joita nimitetään termein *naos* ja *ortostaasi*.¹⁷³ Näiden välillä ei ollut kulkuyhteyttä, vaan niihin pääsi sisälle vastakkaisista lyhyiden sivujen oviaukoista, kun taas etruskilais-roomalaisessa temppelissä huoneet, *cellat*, ja niiden sisääkäynnit olivat vierekkäin. Kaksi tai kolme huonetilaa tuntuu olleen tyypillinen piirre etruskilais-roomalaisissa temppelissä, Juppiterin temppelin esikuvan mukaisesti.¹⁷⁴ Näin oli myös esimerkiksi Vejin Portonaccion Apollon temppelissä, joka oli kooltaan pienempi (kuva 5). Sen pylväät olivat seinien jatkona (*in antis*), joka oli hyvin tavallinen tapa kreikkalaisessa rakentamisessa.¹⁷⁵ Samoin kuin Juppiterin temppeli oli omistettu myös Junolle ja Minervalle, Cereen temppelinkin jakoi kolme jumaluutta. Tämä lienee yksi rakennuksen suureen kokoon vaikuttanut tekijä.

¹⁷³ Kuvassa 3 *cella* ja *parhenon*.

¹⁷⁴ Stamper 2005, 34-38; Menichetti 2008b, 247-250.

¹⁷⁵ Stamper 2005, 42.



Kuva 5. Vejin Portonaccion temppelin pohjakaava.

Vitruviuksen mallissa on seitsemän erilaista pohjakaavaa temppelille, ja viisi tyyppiä pylväiden mitoille ja etäisyyksien suhteille.¹⁷⁶ Hänen ideaalimallinsa oli *eustyylin* temppeli, jollaisesta ei hänen aikanaan löytynyt esimerkkiä Roomasta.¹⁷⁷ Se perustui ”käytännöllisyydelle, kauneudelle ja kestävyydelle”, ja antoi arvokkaan vaikutelman.¹⁷⁸

Vitruvius oli kriittinen niin etruskilais-roomalaista kuin kreikkalaista doorilaista traditiota kohtaan, ja hänen esikuvikseen onkin päätelty olleen 100-luvun joonialaisten arkkitehtien Hermogeneen ja Hermodoroksen, joiden kirjoituksia arvellaan myös Vitruviuksen lähteiksi.¹⁷⁹ Vitruviuksen näkemyksiä voidaankin pitää arkkitehtuuri-ideaaleina, sillä suuri osa tasavallan ja varhaisen keisariajan temppeleistä oli mainittua niin sanottua vanhaa mallia.¹⁸⁰ Vitruviukselle tärkeintä kuitenkin kaikessa rakentamisessa oli symmetria ja oikeat mittasuhteet,¹⁸¹ ja kritiikistään huolimatta Vitruvius vastusti radikaaleja muutoksia.¹⁸²

¹⁷⁶ Vitr. 3, 2-3.

¹⁷⁷ Stamper 2005, 51-52.

¹⁷⁸ Vitr. 3, 3, 6. --*et ad usum et ad speciem et ad firmitatem rationes habet explicatas.*

¹⁷⁹ Vitr. 3, 3, 5; Stamper 2005, 50, 231 nootti 9. Hermogenes oli joonialainen arkkitehti, joka säännönmukaisti joonialaisen tyylin ja käytti pylvään halkaisijaa mittayksikkönä kirjoittaessaan arkkitehtonisista suhteista. Hermodoros Kyprokselta tai Samokselta (Roomassa noin 150-130) rakensi Jupiter Statorin temppelin Roomaan. Se oli mahdollisesti ensimmäinen kokonaan marmorinen rakennus Roomassa.

¹⁸⁰ Stamper 2005, 50-51.

¹⁸¹ Vitr. 3, 1, 1-4 & 9; 3, 5, 11.

¹⁸² Stamper 2005, 50.

Vitruvius kirjoittaa *areostyylin* olevan yleisilmeeltään levitetyn oloisen, raskaskattoisen, matalan ja leveän.¹⁸³ Sitä määrittivät kevyehköt rakenteet: pylväät olivat matalat ja kapeat; paksuuden tuli olla kahdeksasosa niiden korkeudesta.¹⁸⁴ Ne olivat myös kaukana toisistaan, ”kauempana kuin niiden pitäisi”, sillä niiden etäisyys toisistaan oli yli kolme kertaa pylvään (halkaisijan) säteen verran alapäästä mitattuna.¹⁸⁵ Palkiston ylimmän osan, epistyylin, koristelu temppelissä ei ollut hiekkakiveä tai marmoria,¹⁸⁶ sillä harvaan asetetut pylväät eivät olisi kestäneet kiven painoa.

Etruskilais-roomalaisessa rakentamisessa käytettiin paljon puuta, ja kivipodiumilla seisovat puurakenteiset temppelit päällystettiin terrakottalaatoilla. Kreikkalaiset temppelit rakennettiin 400-luvulla kivistä, kuten marmorista tai hiekkakivistä. Roomaan valmistui ensimmäinen marmorinen rakennus 100-luvulla, aikana, jolloin Stamperin mukaan etruskilais-roomalainen tyyli vasta todella väistyi hellenististen vaikutteiden tieltä Manner-Kreikan valloitusten myötä. Vaikutteet eivät enää tulleet *Magna Graeciasta*, joiden siirtokunnat heikkenivät jo 300-luvun mittaan merkittävästi, vaan niihin vaikuttivat suorat yhteydet esimerkiksi Ateenan ja Korintin kanssa.¹⁸⁷

3.3 Temppelin kuvakoristelu

Etruskilais-roomalaisena temppelinä Cereen temppelin materiaaleja olivat pääasiassa puu ja poltetu savi eli terrakotta.¹⁸⁸ Temppeli tuhoutuikin vuonna 31 tulipalossa.¹⁸⁹ Sen koristeluna olleet terrakottaiset reliefilaatat, samoin kuin katonharjan ja -lappeiden veistokset, otettiin tällöin talteen ja kehystettiin.¹⁹⁰ Tästä koristelusta kertoo Plinius vanhempi teoksessaan *Naturalis historia*, joka on kirjoitettu 70-luvulla jaa. Teoksen kirjat 33-37 käsittelevät kuvataidetta ja taiteen materiaaleja ja tekniikoita. Pliniuksen kuvailu ei siis perustu hänen omiin havaintoihinsa, vaan todennäköisesti Varron ja muiden aikaisempien vuosisatojen kirjallisuuteen. Plinius ilmoittaa lähteikseen 2000 teosta sadalta kirjailijalta – hänet on

¹⁸³ Vit. 3, 3, 5. *Et ipsarum aedium species sunt varicae, barycephalae, humiles, latae--*

¹⁸⁴ Vit. 3, 3, 10.

¹⁸⁵ Vit. 3, 3, 1, *rare quam oportet inter se diductis araeostylos*; Jokiniemi – Davies 2012, 518.

¹⁸⁶ Vit. 3, 3, 5. *In araeostylis autem nec lapideis nec marmoreis epistyliis uti datur, sed inponendae de materia trabes perpetuae,*

¹⁸⁷ Stamper 2005, 49.

¹⁸⁸ Menichetti 2008b, 248.

¹⁸⁹ Strab. 8, 6, 23. Keisari Augustus aloitti temppelin uudelleenrakennuttamisen, ja se valmistui Tiberiuksen aikana vuonna 17 jaa.

¹⁹⁰ Plin. 35, 44, 154. Korkokuvia tuskin sijoitettiin osaksi uutta temppeliä. Fritz Graf (2006) tulkitsee, että päätykolmioveistokset/katonharja hävisivät Augustuksen restaurointien aikana.

arvioitu historiallisena lähteenä melko luotettavaksi mahdollisesta liioittelustaan huolimatta. Oman aikansa Cereen temppelistä hän ei kerro.

Rekonstruoin Cereen temppelin kuvakoristelua Pliniuksen kirjoituksen perusteella, ja täydennän ehdotusta vertailevan materiaalin avulla. Roomalainen tasavallan aikainen rakennustyyli yhdisteli etruski-, latinalaista ja länsikreikkalaista traditiota, ja samaa voi soveltaa rakennusten koristeluun. Näitä traditiota yhdistelemällä näyttäisi muodostuvan roomalainen tyyli.

Lähtöoletukseni temppelin visualisoinnissa on, että rakennus- ja koristeluajankohta sijoittuvat tasavallan alkuvuosiin, ja että jälkimmäisen suorittivat kreikkalaiset taiteilijat: Pliniuksen mukaan temppelissä oli kreikankielinen piirtokirjoitus, jonka mukaan koristelusta vastasivat kuuluisat kreikkalaiset kuvanveistäjät ja maalarit Damofilos ja Gorgasos. On hyvin mahdollista, että temppeli on tuhoutunut ja uudelleen rakennettu aiemminkin kuin vuonna 31, mutta tästä ei ole säilynyt mitään mainintoja lähteissä. Esimerkiksi 390-luvulla Rooma tuhoutui pahoin gallien hyökättyä kaupunkiin, ja Juppiterin temppelin Capitolinuksella mainitaan silloin säilyneen.

Damofilos ja Gorgasos olivat kreikkalaisia taiteilijoita, todennäköisesti kotoisin *Magna Graeciasta*, ja lähdän käsityksestä, jonka mukaan he työskentelivät temppelin rakentamisen aikaan.¹⁹¹ Erika Schreiberin mukaan heidän maalauksensa tosin olisivat korvannut vanhemman etruskilaisen reliefikoristelun.¹⁹² He olivat "harjoittaneet molempia taiteensa lajeja"¹⁹³ eli tehneet temppeliin sekä maalauksia että veistoksia: terrakotasta valmistetut korkokuvat ja mahdollisesti myös katonharjan ja -päätyjen (*fastigia*) veistokset.

Piirtokirjoituksen mukaan Damofilos oli koristanut temppelin oikean, Gorgasos vasemman puolen.¹⁹⁴ Tarkka kuvaus viittaa lähteen olevan luotettava. Erottelu voi merkitä taiteilijoilla olleen jonkin verran nimeä, mutta muista lähteistä nimiä ei tunneta.

Terrakotasta valmistettuja reliefilaattoja ja muotilla valmistetuilla veistoksia käytettiin Etelä-Italiassa sekä temppelirakennusten koristelussa että votiiviesineinä.¹⁹⁵ Coarellin arvion mukaan taitelijat olivat pikemminkin Sisilian Syrakusasta kuin Tarantosta mantereelta.¹⁹⁶

¹⁹¹ Coarelli 1993, 260; Menichetti 2008a, 67; Stansbury-O'Donnell 2011, 34.

¹⁹² Scheibler 1994, 22. Scheibler ei siis yhdistä kuvakoristelun alasottoa temppelin tuhoutumiseen tulipalossa, eikä huomioi taiteilijoiden olleen sekä kuvanveistäjiä että maalareita.

¹⁹³ Plin. 35, 44, 154. --*utroque genere artis suae excoluerant*,--

¹⁹⁴ Plin. 35, 44, 154. --*versibus inscriptis Graece, quibus significarent ab dextra opera Damophili esse, ab laeva Gorgasi*.

¹⁹⁵ Boardman 1995, 146-149, 166-167.

¹⁹⁶ Coarelli 1993, 260, ei tosin perustele asiaa mitenkään tässä yhteydessä.

Jälkimmäinen oli kylläkin kreikkalaisista siirtokunnista suurimpia ja tunnettu taiteen keskus,¹⁹⁷ mutta edellinen taas aikakauden voimakeskittymä. Sisilian-yhteyksiä voi pitää roomalaisen merenkulkuun perustuvan kaupan keskeisyyden huomioon ottaen myös todennäköisinä. Dionysios Halikarnassoslainen painottaa Syrakusan asemaa viljan tuonnin keskuksena jo edellisessä luvussa mainitun toisen 490-luvun nälänhädän yhteydessä.¹⁹⁸

”Ennen tätä [Cereen] temppeliä kaikki temppeleissä oli Varron mukaan etruskityylistä”, kertoo Plinius.¹⁹⁹ Tämä on kiinnostava huomio, ja Varro tarkoittanee juuri roomalaisten temppeleiden koristelua, ei arkkitehtuuria. Esimerkiksi Juppiterin Capitoliumin temppelin veistoskoristelun tekijöiden tiedettiin olleen etruskeja.²⁰⁰ Arkkitehtuuriltaan temppelit taas olivat pääasiassa etruskilais-roomalaista tyyliä lähes 100-luvulle asti, kuten yllä tuli esiin. Ennen Cereen temppelin valmistumista vuonna 493 tardition mukaan oli muodoiltaan tunnettuja temppeleitä valmistunut Juppiterin lisäksi Saturnuksen temppeli Forumille vuonna 498.²⁰¹

Varro saattaa siis tarkoittaa yksinkertaisesti sitä, että jo kauan temppelit ja niiden koristelu olivat olleet muiden kuin etruskien rakentamia, sillä Cereen temppeli oli rakennettu 400 vuotta ennen Varroa. Tänä aikana temppeleiden koristelu, jota oli aikojen saatossa korjailtu, lisäilty ja muuteltu, oli muodostunut itsenäiseksi roomalaiseksi. Joka tapauksessa myös tämä tukee Damofiloksen ja Gorgasoksen ajoitusta alkuperäisinä koristelijoina, sillä Varron aikaan tasavallan lopulla ensimmäisellä vuosisadalla temppeleissä oli paljonkin muuta kuin etruskityyliä.²⁰² Coarellin arvion mukaan kommentti voisi osoittaa Cereen temppelin olleen peripteraalinen, mutta tämä tunutuu Vitruviuksen antamien tietojen valossa epätodennäköiseltä.²⁰³

Tarkempaa kuvausta Damofiloksen ja Gorgasoksen tekemästä kuvakoristelusta tai sen sijainnista ei ole. Tutkimuskirjallisuudessa puhutaan *cellan* (sisä)seinien koristelusta, mutta

¹⁹⁷ Trendall 1989, 17.

¹⁹⁸ Dion. Hal. 7, 1, 3-6; 7, 2, 1.

¹⁹⁹ Plin. 35, 45, 154. *ante hanc aedem Tuscanica omnia in aedibus fuisse auctor est Varro--*

²⁰⁰ Plin. 35, 45, 157. Stamper 2005, 11, 13.

²⁰¹ Castor ja Pollux 496-484, liittyi samaan Regillus-järven taisteluun, jossa myös Cereelle tehtiin *votum*.

²⁰² Coarelli huomauttaa, että Varro todennäköisesti kuoli noin vuonna 28, joten hän olisi näin saattanut olla todistamassa tuhoutumista vuonna 31. Coarelli 1993, 260.

²⁰³ Coarellin mukaan tähän viittaisi monikkomuoto ilmaisussa *fastigiis*, italiaksi *frontoni*, päätykolmiot, sillä etruskilais-roomalaisessa temppelissä päätykolmioita on vain yksi. Coarelli 1993, 260. Mikään muu ei tähän kuitenkaan viittaa, ja *fastigium*, *ii* voi tarkoittaa klassisessa latinassa ”katonharjaa ja (pääty-)kattoa”. Pikemminkin Varro siis tarkoittanee päätykolmion sijaan katonharjaa ja päätylappeita, joilla etruskilais-roomalaisessa temppelissä tyypillisesti oli veistoskoristelua. Lisäksi Stamperin mukaan Roomassa ei edes hellenistisellä ajalla rakennettu ”puhtaan” kreikkalaistyyllisiä rakennuksia. Stamper 2005, 49.

lähde ei suoraan tätä kerro.²⁰⁴ Itse olen taipuvainen ajattelemaan kuvausten koskevan *cellan* ulkoseiniä, sillä tärkein rituaali, uhraaminen, tapahtui temppelin ulkopuolella. Temppelissä oli sisällä myös varsin pimeää.

Niin ikään kuvakoristelun aiheet jäivät meille tuntemattomiksi. Koska taiteilijat tiedettiin kreikkalaisiksi, voidaan hyvällä syyllä olettaa heidän tuoneen taitojensa lisäksi myös aiheita kotiseuduiltaan,²⁰⁵ jossa Demeterillä oli itsenäinen, mannerkreikkalaisesta poikkeava kultti. Forsythe tekee kuva-aiheesta kiinnostavan ehdotuksen. Koska hänen mukaansa Damofilos tarkoittaa ”kansan ystävää”, temppeliin oli mahdollisesti kuvattu aiemmin mainitsemani Herodotoksen kertomus Sisilian tyrannista Gelonista.²⁰⁶

Cereen temppelin jäänteiden täysin puuttuessa esitän muutamia ehdotuksia koristelusta *Magna Graecian* Demeteriä ja Persefonea kuvaavia lähteitä apuna käyttäen. Rooman kaupungista on yleisesti ottaen säilynyt hyvin vähän varhaisen tasavallan materiaalisia jäänteitä, sillä kaupunki on ollut perustamisestaan lähtien jatkuvasti asutettu. Eräs säilynyt jäännös on Esquilinus-kukkulalta Venus Libitinan temppelin alueelta löytynyt terrakottaisen veistoksen fragmentti, joka on ollut osa temppelin koristelua (*kuva 6*). Se on ajoitettu 400-luvun alkuun. Menichetti tulkin mukaan se esittää haavoittunutta amatsonia. Tähän viittaa säilynyt valkoinen paljaan ihon väritys: kreikkalaiset kuvasivat naiset valkoisella värillä ja miehet tummalla. Fragmentti on tyyliltään ja väritykseltään enemmän kreikkalaisen kuin itaalisen tyyppinen.²⁰⁷ Tällaista muoto- ja värimaailmaa Cereen temppelin *akroterion*-veistokset ovat todennäköisesti noudattaneet.

Kuva-aiheena amatsonit olivat suosittuja niin Kreikassa kuin Roomassakin. Esquilinuksen amatsoni on saattanut olla osa *amatsonomakhiaa* eli myyttistä taistelua kreikkalaisten ja amatsonien välillä. Klassisen ajan (400-300-luvut) kreikkalaisessa taiteessa se oli käytetty aihe sekä julkisissa monumenteissa kuten temppeleissä, että pienemmissäkin esineissä kuten vaasimaalauksissa, joissa sitä tulkitaan usein metaforana persialaissodista.²⁰⁸ Roomassa amatsonia kuvattiin paljon kreikkalaisen esikuvan mukaan muun muassa sarkofageissa.²⁰⁹

²⁰⁴ Plin. 35, 44, 154. --*Cereris aedem Romae ad circum maximum -- excoluerant*-- Esim. Platner – Ashby 1928, 110; Simon 1990, 45; Coarelli 1993, 260 (sisäseinät); Menichetti 2008a, 67.

²⁰⁵ Coarelli 1993, 260.

²⁰⁶ Forsythe 2005, 175.

²⁰⁷ Menichetti 2008a, 67.

²⁰⁸ Stansbury-O'Donnell 2011, 79, 132. Esim. Parthenonin metoopeissa tulkittu metaforaksi. Boardman 1995, 147. Samoin on tulkittu *gigantomakhiaa*, jumalten taistelua gigantteja vastaan. Persialaissodat käytiin noin vuosien 499-449 välillä.

²⁰⁹ Amatsonista taiteessa esim. Devambez 1981.

Cereen yhteydessä taistelukohtauksia ei tunneta, ja myöhemmin keisariajalla Cereen ikonografiassa keskeisin kuva-aihe oli vilja.²¹⁰ Taistelukohtauksia voi olla vaikea sovittaa Cereen rooliin äitinä, mutta sen sijaan Ceres viljan jumalana, lakien vartijana tai senaatin päätösten säilyttäjänä liittyi niin sodankäyntiin ja voitettuihin taisteluihin kuin rauhantekoon ja kaupunkilaisten hyvinvoinnin vartioimiseen. Amatsoneja Cereen temppelissä ei ehkä ole kuitenkaan nähty.

Cereen temppelissä onkin mahdollisesti kuvattu Cereen kreikkalaisen myytin eri vaiheita tai siihen liittyviä jumaluuksia: Manner-Kreikasta ja Vähästä-Aasiasta tunnetaan jonkin verran myyttejä kuvaavia veistettyjä temppeleiden koristefriisejä. Roomalaiset myös usein kuvasivat seinämaalauksissa kreikkalaisia myyttejä, ja varsinkin ensimmäiseltä vuosisadalta eaa. lähtien myytit olivat yleisin aihe marmoristen sarkofagien koristelussa.²¹¹ Tasavallan ajalla näitä on saatettu kuvata juuri temppeleiden koristelussa, kuten esimerkiksi Vejin Portonaccion Apollon temppelissä. Cereen myyttiä voitiin kuvata niihin terrakottaisiin kuvalaattoihin, jotka peittivät puurunkoista temppekirakennusta. Etelä-Italiasta tunnetaan Demeter-myyttiä kuvaavia votiivilaattoja. Nämä kuvalaatat, *pinakes*, ovat muotilla valmistettuja ja maalattuja reliefitauluja eli korkokuvia, joita tehtiin muun muassa Locri Epizefirin kreikkalaisessa siirtokunnassa noin vuosien 490-450 välillä.²¹² Siirtokunta sijaitsi rannikolla suhteellisen lähellä Syrakusaa, johon roomalaisilla oli tiivit yhteydet (*kuva 1*). Esimerkkinä terrakottakoristelusta käytän kuvalaattaa, joka esittää istuvaa Persefonea ja Haadesta (*kuva 7*).

Locrin *pinax*-laattoja käytettiin votiivilahjoina Persefoneen kulttipaikan yhteydessä Mannellan pyhäkköalueella kaupunginmuurien ulkopuolella, jossa tätä palveltiin mahdollisesti Afroditen rinnalla kuolemaan ja avioliittoon liittyvissä rituaaleissa. Löytynyt aineisto on hyvin laaja, mutta äärimmäisen fragmentaarinen. *Pinax*-laatoissa kuvataan paljon muun muassa rituaalien suorittamiseen liittyvää esineistöä, hedelmällisyyteen viittaavia symboleja sekä hahmoja, joista monet ovat yhdistettävissä Haadesta ja Proserpinaa käsittelevään myyttiin. Ne voidaan yhdistää samanaikaiseen, arkaaisen ajan lopun, joonialaiseen niin kutsuttuun vakavaan tyyliin. Laatat eivät siis olleet temppelin koristeena, vaan ne rikottiin uhrilahjana jumalalle.²¹³

²¹⁰ De Angeli 1988, 906-908. Olisi herkkua ajatella Cereen temppelissä kuvatun amatsoneja, joiden merkitys antiikissa on vähintäänkin ristiriitainen suhteessa sukupuolten rooleihin ja odotuksiin. Menichetti 2008a, 66.

²¹¹ Woodford 2003, 220, 254, 264.

²¹² Lazzarini 1987, 55. Locrin kuvalaattoja minut ohjasi tarkastelemaan eräs Rooman topografian auktoriteetti Filippo Coarelli, ja hänen huomautuksensa Cereen temppelin kuvakoristelusta: ”--analoghe ai *pinakes* di Locri?”, Coarelli 1993, 260.

²¹³ Lazzarini 1987, 47-48, 55-56; Prückner (1968) on esittänyt tulkinnan votiivilaatoista Afroditen kultissa, mutta ei ole saanut laajempaa kannatusta, vaan yleisin tulkinta on, että niitä on käytetty Persefoneen kultissa. Locrissa



Kuva 6. Esquilinuksen veistosfragmentti.



Kuva 7. Pinax: Persefone ja Haades.

Kuvan 7 *pinax* esittää kahta samalla istuimella vierekkäin istuvaa henkilöä, jotka voi laatassa esiintyvien attribuuttien perusteella identifioida Persefoneksi ja Haadeeksi. Jumalat on kuvattu sivulta päin, ja he istuvat selkänojallisessa tuolissa. Lähempänä katsojaa istuu Persefone, jolla on vasemmassa kädessään kolmitähkäinen viljanippu, oikeassa lintu. Persefonen takana olevasta parrakkaasta Haadeksesta ovat näkyvissä jalat, kädet, hiukan keskivartaloa sekä pää. Hänellä on runsaasti kukkiva oksa vasemmassa kädessään, oikeassa uhrimalja. Istuimen alla on kukko, ja jalkakorokkeen takana jalustalla on pystyssä *thymiaterion*, suitsukkeenpolttoalusta, joka päättyy pinjankäpyä kuvaavaan koristeaiheeseen, jonka päällä on pienikokoinen kukko.²¹⁴

Kuvalaatta sisältää runsaasti hedelmällisyyteen viittaavaa symboliikkaa kuten kukot, kävyn ja kukat. Viljan suojelija Demeter on läsnä viljanipun muodossa, eikä muuten esiinny kuvassa. Uhrimalja ja suitsukealusta viittaavat rituaalin suorittamiseen. Kuvalaatasta on siis kuvattuna

on Persefonen kulttipaikan lisäksi ollut kaupungin muurien ulkopuolella myös niin sanottu *Thesmoforion*, kulttipaikka, jossa on keskitytty Demeter *Thesmoforoksen* kulttiin.

²¹⁴ Lazzarini 1987, 58.

Ceres/Demeter-neidonryöstömyytin se vaihe, kun Persefone on päätyntä Manalan valtijattareksi Haadeksen rinnalle. Tämänkaltainen myytin kertomuksen osia ja henkilöitä sisältävä kuvitus on voinut koristaa myös temppeliä Roomassa, ja nyt käsittelemäni kuva on vain yksi esimerkki siitä rikkaasta kuvastosta, joka on löydetty Iocri-laisesta Persefoneen pyhäköstä. Myös itse ryöstön hetkeä kuvaavia laattoja on paljon, samoin kuvia, joissa erilaisia rituaaleja valmistellaan. Hedelmällisyysmotiivit, myytissä esiintyvät ja temppeliä asuttavat jumalat, sekä rituaaliesineiden ja viljan kuvaus ovat todennäköisiä aiheita roomalaisessa kuvauksessa Cereen yhteydessä. Lisäksi ainakin 100-luvulla temppeliä mainitaan koristaneen Dionysosta ja Ariadnea esittäneen 300-luvun kreikkalaisen seinämaalauksen.²¹⁵ Mahdollisesti Dionysos-Liber/Bacchus-aihetta on käytetty varhaisemmankin tasavallan aikana.

Cereen temppelissä oli Pliniuksen mukaan myös Rooman kaikkien aikojen ensimmäinen jumalaa esittävä pronssiveistos, joka oli omistettu Cereelle vuoden 485 tienoilla.²¹⁶ Plinius saattaa tarkoittaa tällä veistoksella temppelin sisällä olevaa jumalatarta esittävää kulttikuvaa. Tosin saman aikakauden hyvin tunnettujen kulttikuvien, kuten Fediaan veistämät Olympian Zeus tai Parthenonin Athene, materiaali ei ollut pronssi: ne oli päällystetty kullalla ja norsunluulla, ja sisältä ne olivat puuta.²¹⁷ Livius ja Dionysios Halikarnassoslainen kertovat Cereen veistoksen rahoitetun Spurius Cassiuksen valtiolle takavarikoidulla omaisuudella, ja jalustan piirtokirjoituksessa lukeneen ”Cassiuksen perheeltä”. Dionysioksen mukaan samoilla varoilla tehtiin lahjoituksia myös muihin Rooman temppelisiin.²¹⁸

Tasavallan Roomasta ei juuri tunneta säilyneitä pronssiveistoksia, sillä metallina pronssi on kaikkein huonoimmin säilyvä materiaali. Tämä johtuu kierrättämisen helppoudesta: metallia sulatettiin, ja siitä voitiin vuosisatojen mittaan valmistaa esimerkiksi aseita.²¹⁹ Pronssin kestävyysominaisuus on erittäin hyvä, ja vapaasti seisova veistos tarvitsee harvoin tukia. Se voi seisoa omilla jaloillaan kantaen suurikokoistakin vartaloa.²²⁰ Näin se sopii hyvin

²¹⁵ Plin. 35, 8, 24. Maalaus oli Aristeides Teebalaisen, Aleksanteri Suuren hovimaalarin Apelleen aikainen. Pliniuksen mukaan se oli ensimmäinen ”ulkomaalainen kuva”, joka oli julkista valtion omaisuutta. Aikaisemmin sotasotiit olivat päätyneet yksityisiin kokoelmiin, mutta Korintin tuhoamisesta lähtien (140-luvulla) tuli Pliniuksen mukaan tavaksi esitellä taidekokoelmia myös forumilla. Strabonin mukaan kuva tuhoutui temppelin tulipalossa vuonna 31, mutta Pliniuksen tekstistä saa käsityksen, että se on edelleen nähtävillä Cereen temppelissä. Stamper 2005, 54. Plin. 35, 8, 24; 35, 36, 98-100; Strab. 8, 6, 23.

²¹⁶ Plin. 34, 9, 15.

²¹⁷ Olympian Zeuksen ja Athena Parthenoksen veistosten korkeudeksi on arvioitu noin 12 m.

²¹⁸ Liv. 2, 41, 10, --ex Cassia familia datum.”; Dion. Hal. 8, 79, 3-4.

²¹⁹ Carpenter 1991, 9.

²²⁰ Woodford 2003, 148-149.

kulttikuvan materiaaliksi. Yksi harvoista säilyneistä Rooman tasavallan ajan pronssista on niin sanottu Capitolinuksen Brutus 300-luvulta.²²¹

Kreikassa suurikokoiset, vahavalutekniikalla valmistetut vapaasti seisovat pronssiveistokset olivat 400-luvulta lähtien suosituin suurten veistosten materiaali. Myyttejä ne kuvasivat harvoin, sillä pronssi oli yleensä yksittäisten aiheiden, kuten kulttikuvien, materiaali.²²²

Roomalaisten pronssin käsittelyn taitoon olivat etruskit ja kreikkalaiset todennäköisesti vaikuttaneet, ja tästä syystä teen tyyllillistä vertailua aikakauden kreikkalaisella ja etruskialkuperää olevalla kiviveistoksilla pronssien puuttuessa. Tällöin on tosin huomioitava materiaalin raskauden vaikuttaneen mm. hahmojen asentoon, sillä kivinen veistos vaatii tukirakenteita. Tämän voi havaita lukuisissa marmorista valmistetuissa roomalaiskopioissa kreikkalaisista, alun perin pronssisista veistoksista.

Kiviset kulttiveistokset kuvaavat usein istuvia jumalia. Valtaistumimella istuminen viittaa arvovaltaan ja antaa kookkaamman vaikutelman. Tunnetuimpien istuvien klassisen antiikin veistosten joukossa ovat muun muassa yllä mainittu Feidiaan Olympian Zeus tai Capitoliumin Juppiter.²²³ Myös Manalan valtijat Persefone ja Haades tavallisimmin istuvat vaasimaalauksissakin.

Kuvan 8 istuva jumalatar on todennäköisesti Persefoneen pyhäköstä Tarantosta.²²⁴ Se on kauttaaltaan hyvin huolellisesti työstetty, naista ja istuinta esittävä suurikokoinen veistos. Materiaalina on käytetty Paroksen saaren marmoria, joka on merkki kohteen arvokkuudesta ja sen todennäköisestä käytöstä kulttikuvana. Veistos on kreikkalainen myöhäisarkaaainen: jäykähkö eteenpäin suuntautuva asento ja ilmeettömät kasvot, palmikoidut, rinnalle asetellut hiukset ja asu ovat tyypillisiä piirteitä myöhäisarkaaaiselle taiteelle. De Angeli arvelee Cereen kulttikuvan muistuttaneen Demeterin myöhäisarkaaista ikonografiaa.²²⁵ Cereen 400-luvun alkuun ajoitettu pronssiveistos on saattanut tyylliltään muistuttaa tätä vaatetuksen, kasvojen ilmeen ja kampauksen osalta, vaikka olisi ollut seisovakin, eikä kulttikuva.

²²¹ Kleiner 1992, 25. Ajoitus tosin on kiistanalainen, kuten Rooman nykyisen symbolin, pronssisen sudenkin.

²²² Woodford 2003, 149, 265.

²²³ Woodford 2003, 223-225; Stamper 2005, 13.

²²⁴ Myös locrilaiset ovat identifioineet tämän itselleen, ja veistos onkin hyvä esimerkki antiikin jäänteiden arkeologisista kaivauksista ja materiaalin jälleenmyynnistä. Kts. esim. www.locriantica.it.

²²⁵ De Angeli 1988, 906.



Kuva 8. Istuva jumalatar -veistos.



Kuva 9. Vejin Apollo, akroterion-veistos.

Samalta aikakaudelta lähempänä Roomaa löytynyt vertailukohta on Vejin etruskikapungista, jonka Portonaccion Apollon temppelin katonharjan veistoskoristelua on säilynyt. Temppelin vaimistuminen on ajoitettu vuoden 500 tienoille. Vejin Apolloksi kutsuttu veistos (*kuva 9*) on ollut osana etruskitemppelin katonharjan kuvakoristelua. Se on yhdistetty Apollon oraakkelikulttiin esikuvanaan Delfoin Apollon Manner-Kreikassa. Rooma valloitti Vejin vuonna 396. Veistos kuvaa täysikasvuista, vaateetettua Apollo-jumalaa astumassa eteenpäin. Jalkojen välissä oleva koristelu on tukielementti.

Seisova veistos on valmistettu terrakotasta, ja se on ontto. Sitä peittävä maalauskoristelu on säilynyt hyvin. Myös pronssiset veistokset maalattiin. Tarkkailemalla Tarentumin jumalatarta ja Vejin Apolloa rinnakkain voidaan havaita mitä suurimpia yhtäläisyyksiä etenkin vaateen ja hiusten sekä pääkoristelun esittämisessä. Tarentumin jumalattaren kasvojen yksityiskohdat

ovat huomattavasti tarkemmat. Nigel Spivey tulkitsee Apollon profiilin täysin joonialaistyylliseksi: kreikkalaiset vaikutteet etruskien parissa olivatkin ilmeiset.²²⁶

Näiden veistosten avulla on mahdollista päästä kiinni aikakauden hyvinkin yhtenäisiin tyylipiirteisiin ja arvioida myös Rooman visuaalista ilmettä, johon tällaiset Vejin Apollon kaltaiset terrakottaiset veistokuvat lienevät kuuluneet. Sekä Capitoliumin Juppiterin että Portonaccion etruskitemppelin katonharjan ja -lappeiden koristelu oli runsasta, ja Vejin Portonaccion temppelin kuvaohjelmasta on säilynyt myös Hercules sekä Latona, Apollon äiti.²²⁷ Cereen temppelissä nämä etruskilais-roomalaiselle temppelille tyypilliset kattokoristelut lienevät kuvanneet itse Cereen lisäksi ainakin temppelin jakaneita Liber-Bacchusta ja Libera-Proserpinaa.

Viimeiseksi tarkastelen Rooman läheltä antiikin Ariciasta löytynyttä istuvaa jumalatarta esittävää veistosta (*kuva kannessa*), joka on ajoitettu noin vuoteen 300. Tämä niin kutsuttu Arician Ceres on siis Rooman Cereen temppelin valmistusajankohtaa myöhäisempi. Se on tässä esimerkkinä rituaalisten tilojen ja niiden ympäristön kerroksellisuudesta, tilanteesta, jonka myös kirjalliset lähteet välittävät.

Aricia sijaitsi noin 50 kilometrin päässä Roomasta, ja Rooman kansalaisoikeudet se sai vuoden 338 latinalaissotien jälkeen. Arician kulttialueelta on löytynyt mitä todennäköisin Cereen temppelin jäänteet ja naisia esittäviä veistoksia.²²⁸ Arician Cereessä on myöhäisklassiselle taiteelle tyypillistä liikettä ja luonnollisuutta. Ruumiin painon ja liikkeen kuvaaminen on huomattavan kevyttä verrattuna Vejin Apollon jäykähköön astuntaan. Veistos on vain vajaan metrin korkuinen, joten se tuskin on ollut kulttiveistos. Gallina Zevi luonnehtii veistosta etenkin pään ominaisuuksien vuoksi rouvamaiseksi ja arvokkaaksi, joka hänen mukaansa tukee identifiointia Ceres-jumalattareksi. Tosin pää on erilaisesta savesta valmistettu kuin muu vartalo. Hän ehdottaakin, että vartalo on paikallista tuotantoa, ja pää on tuontitavaraa ja valmistettu muualla.²²⁹ Tämä oli veistosten kohdalla tavallista: vartaloita saatettiin tehdä sarjatuotantomaisesti, ja yksilöllisemmät päät syntyivät taitavamman tekijän käsissä.²³⁰

²²⁶ Spivey 1997, 63, 66.

²²⁷ Spivey 1997, 63; Stamper 2005, 31, 42.

²²⁸ Nykyisin Ariccia. Aiheesta esim. Zevi 2005.

²²⁹ Gallina Zevi 1973, 326.

²³⁰ Veistos oli löydettyäessä useana palasena, joista on koottu, sekä restauroitu monesta kohdasta. Mahdollista on myös, että pää ja vartalo on yhdistetty vasta, kun veistos on koottu löydettyäessä vuonna 1927.

Cereen temppelikoristelun hahmottelun kannalta tällä ei kuitenkaan ole juuri merkitystä. Kuten Vejin Apollon, niin myös Arician Cereen yksityiskohtiin on kiinnitetty huomiota, vaikka ne eivät olisi olleet ihmisille näkyvillä. Arician jumalattarellakin voi havaita nappikorvakorut, helmillä runsaasti koristeltu käsivarsinauha, käärmeenmuotoinen rannekoru ja sormus oikeassa etusormessa.²³¹ Istuimen ja vaatetuksen yksityiskohdat muistuttavat Locrin *pinaxia*: asuna kiton ja himation, voluuttikoristeltu valtaistuin, jonka käsinojalla lepää nauhalla sidottu tähtäkimppu, jonka voi tulkita viittaavan maan ja sadonkorjuun jumaluuteen. Livius kertoo vuosien 210-208 välisenä aikana Cereelle omistetun vähintään viisi pronssista veistosta.²³² Ensimmäisen ja seuraavien pystytyksen välillä on yli 250 vuotta. Cereen temppeliin dedikoitiin lisää pronssiveistoksia seuraavalla vuosiadalla,²³³ ja lisäksi temppelin varustukseen kuului plebeijiediilien sinne lahjoittamia kultaisia maljoja 200-luvun alusta.²³⁴ Näitä uhritoimituksiin tarvittavia arvokkaita astioita säilytettiin yleisesti temppeleissä. Temppelit ja niiden ympäristö siis tarjosivat tilan eriaikaiselle kuvataiteelle. Cereen temppelissä voi laskea myöhäisen tasavallan ajalla olleen ainakin yhdeksän pronssiveistosta, sekä hyvinkin todennäköisesti myös muista materiaaleista, kuten kivistä ja puusta, valmistettua rituaalitaidetta. On mahdotonta arvioida, ovatko kaikki olleet samaan aikaan esillä, mutta ainakaan se ei olisi ollut poikkeuksellista kreikkalais-roomalaisessa antiikissa: matkakirjailija Pausaniaan (100-luvulla jaa.) mukaan Olympian Heran temppeli tunnettiin rikkaasta veistoskoristelustaan, ja se muistutti ikään kuin museota.²³⁵

3.4 Cereen temppeli – vallan arkkitehtuuria?

Samalla vuosisadalla kuin vanha maanviljelyksen ja hedelmällisyyden jumaluus Ceres yhdessä Liberin ja Liberan kanssa sai nimikkotemppelinsä Roomaan, valmistuivat myös temppelit Dioskuureille eli Castorille ja Polluxille (vuonna 484) ja Apollolle (431), sekä alttari Herkuleelle (495). Näitä pidetään puhtaasti kreikkalaisina jumaluuksina.²³⁶ Myös Ceres

²³¹ Gallina Zevi 1973, 326.

²³² Liv. 27, 6, 19: vuonna 210 ainakin kaksi (monikko) --*ex multaticio argento signa aenea ad Cereris dedere*-- ja Liv. 27, 36, 9: vuonna 208 kolme veistosta --*et tria signa ad Cereris iidem dederunt*--.

²³³ Liv. 33, 25, 1-3, kolme veistosta vuonna 197.

²³⁴ Liv. 10, 23, 13.

²³⁵ Paus. 5, 17, 1-4, mainitsee 25 veistosta nimeltä.

²³⁶ Kastor ja Polydeukes (kr.) olivat kaksoset, joista myytin mukaan toinen saavutti kuolematonmuuden. Hevosmiehinä he olivat ratsumiesten ja siten aatelin suojelijoita. Temppeli rakennettiin uudelleen vuonna 117, Stamper 2005, 37. Apollon (kr.) oli mm. musiikin, taiteen, rauhan ja järjestyksen, myös lääkintätaidon, suojelija. Herakles (kr.) oli myyttinen sankari, joka suoritti kuuluisat 12 urotyötään Eurystheukselle, ja kuoltuaan hänet

yhdistettiin vahvasti kreikkalaiseen maailmaan ja Demeteriin, josta löytyi vastaavuudet myös Liberille ja Liberalle: Dionysos ja Persefone. Sekä Cereellä että Demeterillä oli tehtäviä yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden vartijoina ja tätä kautta järjestäytyneen yhteiskunnan suojelijoina, ja Cereen kohdalla tämä näkyi muun muassa senaatin päätösten säilyttämisenä temppelissä. Tätä kautta temppelillä oli jo paikkana suora yhteys auktoriteetteihin, ja näin myös temppelin hoitajat, plebeijiediilit, olivat tärkeässä asemassa yhteisössä. He eivät välttämättä edustaneet vain valtaapitäviä, vaan Liviuksen tulkintaa noudatellen pyrkivät myös säilyttämään päätösten lainvoiman.

Millainen merkitys siis Cereen temppelillä ja sen kreikkalasiuudella saattoi olla valtaapitävien kannalta? Rakennuksena temppeli oli yhdistelmä kreikkalaista, etruskilaista ja latinalaista perinnettä, joka oli tavallista varhaisella ja keskitasavallan aikana. Vaikka Plinius on myöhäinen lähde kuvakoristelulle, sen tarkkaa kuvailua voi pitää merkinä lähteen luotettavuudesta. Erityisen kreikkalaisvaikutteisen temppelistä tekevät sen yhteydessä mainitut kreikkalaiset taiteilijat, mutta myös sen omistaminen vahvan kreikkalaisperäiselle triadille. Vanharoomalainen Ceres tunnettiin viljan jumalana ja lakien yhteydessä, mutta kreikkalaiskolmikko Demeter, Dionysos ja Persefone muodostivat huomattavasti kompleksisemmän kokonaisuuden yhteisön sosiaalisen rakenteen vertauskuvana ja sisäisten suhteiden määrittelijänä. Tätä tarkastelen lähemmin seuraavassa luvussa.

Julkisten rakennusten arkkitehtuuria tulkitaan yleisesti hallitsevan luokan keinona legitimoida ja tehdä näkyväksi valtaansa. Arkkitehtuurin ajatellaan visualisoivan yhteisön identiteettiä, ja arkkitehtonisessa tilassa symbolit ja rituaalit nähdään valtaapitävien ja muun väestön välisenä kommunikaatiota.²³⁷ Näin oli myös Roomassa, jossa rakennushankkeille tuli yleensä olla senaatin lupa, ja jonka kautta monet hankkeet myös saivat alkunsa. Varhaisen tasavallan ajalla suurten julkisten rakennushankkeiden yhteydessä ei juuri nostettu esiin sotapäälliköiden nimiä. Sotasaalisvaroilla rahoitettu rakennus, kuten Cereen temppeli, oli viesti niin ulospäin kuin yhteisön jäsenillekin sen väkivaltakoneiston tehokkuudesta, ja Cereen temppelin sijainti kaupungin topografiassa lähellä jokisatamaa takasi sen näkyvyyden myös kaupungissa vieraileville, kuten kreikkalaisille.

Cereen temppelin kuvakoristelun kreikkalaisuuden korostaminen voi näyttäytyä tässä yhteydessä yllättävänä, mutta roomalaisuus oli joustavaa. Myös esimerkiksi taistelun keskellä

kohotettiin jumalten joukkoon. Herakles liittyy myös Rooman perustamismyytteihin ja on yksi vanhimmista kulteista Roomassa.

²³⁷ Stamper 2005, xiii-xiv.

saatettiin kutsua vastustajan jumalaa apuun, ja tällekin voitiin menestyksen jälkeen rakentaa votiivitemppeli Rooman pyhän *pomeriumin* sisäpuolelle.²³⁸ Kreikkalaisuus sitä vastoin ei ollut Roomalle vierasta, vaan muodosti keskeisen osan valtaeliitin itseymmärrystä ja identiteettiä. Suhde kreikkalaisuuteen muodostui 200-luvun kuluessa kuitenkin ristiriitaiseksi.²³⁹

²³⁸ Juno Regina on varhaisin tunnettu esi-merkki tästä *evocatio*sta, taistelussa veijiläisiä vastaan vuonna 396. Beard – North – Price 1998, 35.

²³⁹ Gruen 1990, 20.

4 Cereen myytti ja rituaalit Roomassa

*Kunnioita jumalia yli muiden ja suorita suurelle
Cereelle vuotuinen uhri vihannalla nurmella,
kun talven selkä tahtuu ja kevät on sees.
Lihavia ovat silloin karitsat, viini pehmeimmillään;
suloiselta maistuu uni ja varjot tummenevat vuorilla.
Koko maalaisnuoriso juhlikoon Cerestä! Uhraa sinä hänelle
maidolla ja lempeällä viinillä valeltuja hunajakakkuja!
Kolmesti kiertäköön onnea tuottava teuras uutta satoa!
Juhlavieraiden kuoro kulkekoon riemuiten ympärillä
ja kutsukoon Cerestä vieraakseen! Älköön kukaan
asettako viikatetta kypsien tähkien juurelle ennen
kuin on tammenlehvä ohimoillaan ottanut kompuroivia
tanssiaskelia ja virittänyt hymnin Cereelle.²⁴⁰*

Tässä luvussa tarkastelen Cereen rituaaleja ja kreikkalaisen neidonryöstömyytin tulkintaa Roomassa. Roomalaisten kommunikointi jumalten kanssa tapahtui rituaalien avulla.²⁴¹ Tätä kommunikaatiota tarkastelen seuraavaksi. Analysoin myyttien ja rituaalien merkitystä yhteisön ritualisaation kannalta roomalaisten naisten toiminnan ja Cereen kreikkalaisuuden näkökulmista, ja sivuan myös joitakin muita Cereen rituaaleja siinä määrin, kuin ritualisaation kannalta on tarpeen.

Yllä olevassa Vergiliuksen opetusrunoelman *Georgican* säkeissä Ceres nähdään hedelmällisyyden jumalana, jonka läsnäolo ihmisten elämässä tulee esiin erilaisten rituaalien muodossa ympäri vuodenkierron.²⁴² Se kuvaa hyvin jumalan jatkuvaa vaikutusta yhteisön toiminnassa. Kunnioitus jumalaa kohtaan tarkoitti uskollisuutta myös esi-isien tapoja ja koko yhteisöä kohtaan. Vergiliuksella (70-19) oli vaikutusvaltaisia ystäviä: esimerkiksi tämän *Georgica*-runoelman hän kirjoitti varakkaan taiteiden suosijan Gaius Clinius Maecenaan kunniaksi, joka auttoi runoilijaa uran alussa. Maecenas, ja tämän kautta Vergiliuskin, kuului sittemmin keisari Augustuksen lähipiiriin, ja runon uskollisuuden voi tulkita kohdistuvan myös suosijoita ja näiden edustamaa valtaa kohtaan.

²⁴⁰ Verg. *Georg.* 1, 338-350. *in primis uenerare deos, atque annua magnae/ sacra refer Cereri laetis operatus in herbis/ extremae sub casum hiemis, iam uere sereno./ tum pingues agni et tum mollissima uina,/ tum somni dulces densaeque in montibus umbrae./ cuncta tibi Cererem pubes agrestis adoret:/ cui tu lacte fauos (favus, -i, hunajakenko) et miti dilue Baccho,/ terque nouas circum felix eat hostia fruges,/ omnis quam chorus et socii comitentur ouantes/ et Cererem clamore uocent in tecta; neque ante/ falcem maturis quisquam supponat aristas/ quam Cereri torta redimitus tempora quercu/ det motus incompósitos et carmina dicat.* Suom. Teivas Oksala (1976).

²⁴¹ Stamper 2005, 38-40; Rüpke 2012, 13.

²⁴² Myös Oksala tulkitsee runon synteisinä useista juhlista. Oksala 1976, 198.

Vaikka runo kuvaa kylvö- ja korjuujuhlia keisariajalla, roomalaisia hyveitä vaaliseen Vergiliuksen tekstissä on nähtävissä jotakin esi-isien tapoja kunnioittavien agraari-roomalaisten käsityksistä. Talven selän taittuessa suoritetaan kylvörituaaleja, ja karitsat ja viini viittaavat uhrauskäytäntöihin. ”Maalaisnuorison” juhliessa Cerestä kyseessä ovat sadon korjuuseen liittyvät rituaalit, ja maito, viini ja hunajakakut tavallisia verettömiä uhreja. Kakut valmistettiin pyhästä Vestan neitsyiden valmistamasta jauhosta, *mola salsasta*.²⁴³ Uutta satoakin kunnioitettiin rituaalein ennen korjuuta, kun runon onnea tuottava teuras, hyvin kasvanut kuten itse viljakin, kiertää sen. Runossa viimeisenä kuvattuun korjuurituaaliin Ceres kutsutaan mukaan tanssimalla ja laulamalla. Jumala oli ihmisen kaltainen, mutta hallitsi yhtä tärkeimmistä ihmisyyteen menestymisen edellytyksistä, sadon onnistumista. Se yksin ei kuitenkaan riittänyt jatkuvuuden takaajaksi.

Ken Dowdenin mukaan urbaanissa yhteisössä rituaalien alkuperäisten muotojen merkitykset hämärtyvät. Hän määrittelee rituaalin käyttäytymismalliksi. Myytti tarkoittaa sen sijaan hänelle muistettavaksi muotoiltua tarinaa, jonka perusmuoto säilyy, kun se ei ole enää sidottu rituaalin noudattamiseen. Myytillä voidaan siis hänen mukaansa antaa uusia merkityksiä rituaalille, jonka varhaisin merkitys yhteisölle on jo hämärtynyt. Dowden pyrkii hahmottelemaan myyttien alkuperäisiä, indoeurooppalaisia syntykonteksteja.²⁴⁴ Keskityn tässä työssä alkuperäisen narratiivin tavoittelemisen sijaan tarkastelemaan myyttiä rituaalikontekstissa, jossa merkitykset muodostuvat ajasta ja paikasta riippuen, mutta seuraan Dowdenia siinä, miten hän käsittelee initiaatiota yhteisön sisäisen dynamiikan keskeisenä vaikuttavana tekijänä.

Dowden esittää, että myyttien joukossa narratiivi, joka kuvaa siirtymää neidosta naimisissa olevaksi rouvaksi, oli merkittävässä roolissa antiikin yhteiskunnissa. Se oli sidoksissa initiaation rituaaleihin, joiden kautta yksilö tai ihmisryhmä vaihtoi statustaan yhteisön silmissä. Tärkein ja tavallisin siirtymärituaali oli siirtyminen lapsuudesta aikuisuuteen, riippuvuudesta vastuunkantoon. Initiaatiot merkitsevät hänen mukaansa aina kriisiä sekä yksilölle että yhteisölle, sillä ne edustavat muutosta. Erityisesti tyttöjen initiaatioita Dowden pitää keskeisinä, sillä viime kädessä jälkeläisten tuottaminen on riippuvaista naisista, ja ilman uusia aikuisia yhteisö lakkaa olemasta. Tästä syystä neidon kuolema on hänen mukaansa

²⁴³ Beard – North – Price 1998, 51. Vestan neitsyiden eli vestaalien tehtävänä oli Rooman jatkuvuutta symboloivan ikuisen tulen vartiointi. Vetsaalien oli pysyttävä neistynä koko virkansa ajan, mutta heillä oli naisiksi harvinaista poliittista vaikutusvaltaa tasavallan ajalla.

²⁴⁴ Dowden 1989, 3-5, 195-196. Dowdenin mukaan usean myytin narratiivia voi seurata jopa pronssikaudelle saakka.

myyteissä tavallinen aihe. Urbanissa yhteisössä tämän tyyppiset initiaatiotulkinnat näyttävät korostuneen.²⁴⁵ Myös Spaeth pitää Cereen roolia siirtymärituaaleissa keskeisenä, sillä ne lujittavat yhteisön keskinäisiä suhteita.²⁴⁶

Tämän vuoksi keskityn erityisesti kreikkalaiseen myyttiin perustuvaan ja kreikkalaisena ymmärrettyyn *Sacrum anniversarium Cereris* -rituaaliin Roomassa tästä näkökulmasta, ja pohdin naisten osuutta 200-luvun Roomassa tapahtuneessa ritualisaatiossa. Cereen myyttiin sisältyy useita Dowdenin mainitsemia initiaation tekijöitä: nälänhätä, suru, neidon uhraaminen, kuoleman läsnäolo, mutta myös ylösnousemus, yhteisöön paluu, sekä naimisiinmeno ja syntymä. Käytän tässä luvussa myytin kuvaamiseen pääasiassa ensimmäisen vuosisadan eaa. runoilijan Ovidiuksen *Fasti*-runoelmaa, joka on varhaisin meille säilynyt kirjoitettu versio myytistä Roomassa. Samaa myyttiä käsitellään myös vuoteen 340 ajoitetussa apulialaisessa vaasimaalauksessa. Kuvamateriaali tuo kreikkalaisnäkökulmaa Ovidiuksen myöhäiseen roomalaistulkintaan.

Analyysini taustalla vaikuttaa Jörg Rüpken teoria rituaalien rationalisointiprosessista, joka mahdollistaa naisten toiminnan näkemisen laajassa mielessä osana yhteisön poliittista toimintaa. Rüpken mukaan 200-luvun sotien aikana ja vuoksi rituaalien tarkasta muotoilusta, systematisoinnista, tuli keskeinen julkisen toiminnan muoto.²⁴⁷ Siirtymärituaalit myös aikuisuuteen olivat keskeinen osa yhteisöön sitouttamiseksi ja sen jatkuvuudelle kriisi- ja muutoksen aikoina, jolloin yhteisön kannalta merkittävissä asemassa olevien lisääntymiseen kiinnitetään huomiota.²⁴⁸

Maanviljelyn suojelijana Cereen kunnioittaminen alkoi jo vuoden alussa kylvämiseen liittyvien rituaalien yhteydessä. Tasavallan lopun ja keisariajan alun kirjallisuudessa ensimmäisellä vuosisadalla eaa. Cereen neidonryöstö-myytti tuntuu olleen lähes kaikkeen Cereeseen liittyvän taustalla. Cereen osalta ritualisaatioprosessin voi nähdä onnistuneen myytin avulla. Tutkimusaikanani 200-luvulla näin tuskin vielä oli. Myös myytin jälkivaikutus länsimaisessa kirjallisuudessa ja kuvataiteessa on valtava. Yleiskuvan luomiseksi sivuan tässä luvussa myös muita Cereeseen rituaaleja ja tapahtumia, joihin Ovidiuksen *Fasti* on jälleen paras lähde.

²⁴⁵ Dowden 1989, 34, 202. Tavallinen narratiivi on, että yhteisöä on kohdannut katastrofi kuten rutto tai nälänhätä, jonka seurauksena jumalia lepyteltiin uhraamalla nuori neito.

²⁴⁶ Spaeth 1996, 51.

²⁴⁷ Rüpke 2012, 37.

²⁴⁸ Spaeth 1996, 52.

4.1 Kylvörituaalit ja *Cerialia*

Ensimmäisiä Cereen kunniaksi juhlittuja julkisia rituaaleja vuodenkierrossa oli tammikuun lopulla vietetty *feriae sementivae*, kylvöjuhla. Sitä vietettiin kylvämisen jälkeen tarkoituksena taata hyvä sato uhrauksilla.²⁴⁹ Varron mukaan kysymys oli *pontifex*-pappien asettamasta maalaisesta kyläjuhlasta, jota kutsuttiin nimellä *paganicae*, jolloin uhrattiin kakkuja ”paikallisilla alttareilla”²⁵⁰. Tämä saattaa tarkoittaa juhlaa alkujaan vietetyn useissa maalaiskylissä,²⁵¹ eivätkä lähteet mainitse Cereen temppeliä kylvöjuhlan yhteydessä. Satoa suojeleville jumalille Cereelle ja Tellukselle uhrattiin spelttililjää ja tiine emakko.²⁵² Juhlaa on Varron mukaan vietetty myös Telluksen temppelillä.²⁵³ Se sijaitsi Esquilinuksella, tradition mukaan Spurius Cassiukselle kuuluneen tontin läheisyydessä.²⁵⁴

Huhtikuun 12. ja 19. päivän välillä vietettiin tärkeintä Cereen juhlaa *Cerialiaa*.²⁵⁵ Se oli vanhin Cereen kunniaksi vietetty juhla, joka oli merkittynä jo vanhimpiin juhlakalentereihin.²⁵⁶ Keisariajan alun runoudessa romantisoitiin maalaiselämää, ja vastakkainasettelu kaupunkielämän kanssa oli suosittu aihe.²⁵⁷ Vergilius-lainauksen maalaisnuoriso on merkki tästä ja viittaa samalla yllä mainittuihin paikallisiin juhliin.

Venus oli huhtikuun suojelijajumaluus, mutta Enniuksen sanoin ”ilman Cerestä ja Liberiä Venus jää kylmäksi”²⁵⁸. Yhteisön hyvinvointi, elämän ylläpitäminen ja ihmisten lisääntyminen edellyttivät kaikki suotuisia luonnonvoimia ja onnistunutta satoa, joita sekä Ceres että Liber suojelivat. Myös Varron mukaan Cereen ja Liberin hedelmät olivat ”kaikkein tärkeimpiä elämälle, sillä heidän suopeudestaan johtuen viljelyksistä jalostuvat ruoka ja juoma”²⁵⁹. Tässä näkemyksessä jumalten kulttuurinen vaikutus korostuu, kun he suojelevat

²⁴⁹ Fest. s.v. *sementivae* (Müller 337).

²⁵⁰ Varr. *Ling.* 6, 26. *Sementivae Ferae dies is, qui a pontificibus dictus, appellatus a semente, quod sationis causa suscepta. Paganicae eiusdem agriculturae causa susceptae, ut haberent in agris omnis pagus, unde Paganicae dictae.* lat. *pagus*, kylä; *sementis*, kylväminen.

²⁵¹ Scullard 1981, 68.

²⁵² Ov. *Fast.* 1, 667-672. Speltti oli yleisin vilja antiikissa, ja naisjumaluuksille oli tavallista uhrata poikasta kantava eläin. Porsaiden uhraamisesta lisää alla.

²⁵³ Varr. *Rust.* 1, 2, 1.

²⁵⁴ Dion. Hal. 8, 79, 3; Liv. 2, 41, 11.

²⁵⁵ Ov. *Fast.* 4, 393-394; Scullard 1981, 101-103.

²⁵⁶ Romalaisesta kalenterista esim. Scullard 1981, 42-49.

²⁵⁷ Kivistö et al. 2007, 258.

²⁵⁸ Cic. *Nat. de.* 2, 23, 60. *Sine Cerere et Libero friget Venus.* Runoilija Enniuksen (239-169) säkeitä on säilynyt myöhemmässä kirjallisuudessa. Liber samaistettiin Bacchus-Dionysokseen.

²⁵⁹ Varr. *Rust.* 1, 1, 5. *Tertio Cererem et Liberum, quod horum fructus maxime necessari ad victum; ab his enim cibus et potio venit e fundo.*

ihmisten ravinnoksi jalostettua satoa: jumalten ajateltiin olevan edellytys ihmiselämän menestykselle.²⁶⁰

Cerialian viettäminen aloitettiin Ovidiuksen mukaan kotialttareilla, joilla uhrattiin spelttiviljaa, suolaa ja suitsuketta tai pieniä soihtuja. Juhla sisälsi siis myös kodin piirissä tapahtuvia yksityisiä rituaaleja. Julkisissa rituaaleissa käytettiin uhrieläimenä possuja, sillä härät tuli säästää sadonkorjuuseen.²⁶¹ Porsaiden käyttämisessä hän näkee siis asian käytännöllisen puolen: arvokas uhrieläin härkä ei sopinut Cereelle uhrattavaksi, koska sitä käytettiin Cereen hedelmän keruuseen eli sadonkorjuutyöhön.

Erityisesti naisjumaluuksille uhrattiin porsaita,²⁶² ja porsas onkin tärkeä elementti Ceres-ikonografiassa. Sika oli yleisestikin tärkeä uhrieläin kautta antiikin. Tämä oli varmasti seurausta eläimen helposta hoidettavuudesta, ja runsaan jälkeläisten määrän oli helppo tulkita symboloivan hedelmällisyyttä. Lisäksi sika oli osa valtiollisesti tärkeää *suovetaurilia*-puhdistautumisrituaalia, jossa sika, *sus*, lammas, *ovis*, ja härkä, *taurus*, johdettiin yhtä aikaa puhdistettavan paikan ympäri, ja uhrattiin yhtä aikaa.

Varro päättelee porsaan olleen vanhimpia harjoitettuja uhreja siitä syystä, että kreikan kielen porsas-sana oli johdettu uhrausta merkitsevä sanasta. Cereelle uhrataan hänen mukaansa porsas initiaatioissa, samoin kuin rauhaa solmittaessa.²⁶³ Myös sadon ensi hedelmät uhrattiin jo varhaisina aikoinakin Cereelle.²⁶⁴ Tätä kutsuttiin *praemetiumiksi*, ja uhraus tehtiin Pliniuksen mukaan ennen kuin ihmiset olivat maistaneet satoa, ja sama koski myös esimerkiksi valmista viiniä.²⁶⁵

Cerialiaan kuului tradition mukaan myös seuraava rituaali. Kettu tai ketun häntä sytytettiin tuleen. Tämän jälkeen eläin päästettiin juoksemaan vapaaksi, todennäköisesti *Circus Maximukselle*. Ovidiuksen antama selitys rituaalille liittyy sadon tuhoutumisen uhkaan. Hän kertoo pojasta, joka tuhosi sadon sytyttämällä kanoja varastaneen ketun hännän tuleen. Näin syttyi viljavainiot tuhonnut tulipalo, ja tästä syystä Cereen juhlassa uhrattiin kettu.²⁶⁶

²⁶⁰ Toisaalta kylmäksi jäämisen on tulkittu liittyneen Cereen ja Liberin ymmärtämiseen naisen ja miehen suvunjatkamiskyvyn jumaluuksina. Tasavallan ajalta lähteet eivät kuitenkaan kerro tästä, vaan vasta kirkkoisä Augustinus (400-luku jaa.).

²⁶¹ Ov. *Fast.* 4, 409-415.

²⁶² Spaeth 1996, 55-56.

²⁶³ Varr. *Rust.* 2, 4, 9-10. *Prisci quoque Latini, etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur. Nam et nostrae mulieres, maxime nutrices, naturam qua feminae sunt in virginibus appellant porcum, et Graecae choeron, significantes esse dignum insigne nuptiarum.* Varron etymologiat ovat usein spekulatiota, enkä mene niihin tässä tarkemmin.

²⁶⁴ Ov. *Fast.* 2, 519-520; Plin. 18, 2, 8; Fest. s.v. *sacrima* (Müller 318, 319).

²⁶⁵ Plin. 18, 2, 8; Fest. s.v. *praemetium* (Müller 235).

²⁶⁶ Ov. *Fast.* 4, 679-712.

Rituaali on synnyttänyt monenlaisia tulkintoja niin antiikin aikana kuin modernissa tutkimuksessakin. Spaeth esittää myytin kaksi tulkintalinjaa. Negatiivisessa tulkinnassa rituaalin ymmärretään keskittyvän vahinkojen pitämiseen loitolla viljelyksistä. Palava kettu edustaa tässä auringon liiallista kuumuutta ja tuhoavaa vaikutusta. Positiivinen tulkinta, jonka kannalla Spaeth nykytutkimuksen tapaan on, näkee rituaalin tarkoituksena olleen tuottaa sato-onnea. Punainen väri ja palaminen ketun hännässä symboloivat tulta, joka on lämmön ja elämänvoiman vertauskuva, joita vilja tarvitsee kasvaakseen.²⁶⁷ Jälkimmäinen tulkinta noudattaa käsitystä myytin liioittelemisesta ja rituaalin symboloimisesta. Joka tapauksessa roomalaisen lain mukaan sadon tuhoajan rangaistus oli kuolema.²⁶⁸ Ketun uhraamisen voi myös nähdä eräänlaisena kollektiivisena rangaistuksena.

Cereen pääjuhlan vietto päättyi *ludi Ceriales* -kilpa-ajoihin Cereen kunniaksi. Livius mainitsee nämä ensimmäisen kerran vuoden 202 yhteydessä.²⁶⁹ Kilpailut järjestettiin todennäköisesti juuri *Circus Maximuksella*.²⁷⁰ Kilpa-ajot Cereen kunniaksi oli siis järjestetty 200-luvun aikana, mahdollisesti aiemminkin – Le Bonniec on esittänyt, että kilpailut olisivat suoraa jatkumoa ketun juoksu -rituaalista vähintään 400-luvulta.²⁷¹ Myös aikasemmin mainittu *flamen Cerialis* -pappi sekä tasavallan alun temppeli viittaavat pitkän tradition juhlintaan Roomassa Cereen kohdalla.

Rüpken mukaan *ludi*-kilpailut olivat yksi tärkeimmistä ja tehokkaimmista julkisen tilan hallitsemisen tavoista rituaalien avulla etenkin siksi, että kilpailuihin liittyi tavallisesti kulkue. *Ludit* sisälsivät 200-luvulla hevos- ja urheilukilpailuja, tanssia ja teatterinäytäntöjä. Näin kulkuemaiset rituaalit näkyivät ja tarjosivat tilan eriytyneeseen kommunikaatioon sekä intensiiviseen sosiaaliseen kanssakäymiseen puheiden, näytelmien ja kilpailujen muodossa. Vaikutusten kannalta arvioituna kilpailut olivat rituaalisaaion ydintä.²⁷²

Kulkueesta ei *Cerialian* yhteydessä ole säilynyt mainintaa. Samoihin aikoihin vietettiin useita muitakin sato-onneen liittyviä juhlia. Telluksen juhla *Fordicidia* 15. huhtikuuta oli osittain samaan aikaan. Viljapeltojen puhdistamisen ja karjan suojelemisen juhlaa *Paliliaa* vietettiin vaikeasti tulkittavan Pales-jumalan kunniaksi 21. huhtikuuta. Edellisen vuoden viinisadon käytön aloittamisen ja tulevan viinisadon suojelemisen juhla *Vinalia* taas sijoittui kalenteriin

²⁶⁷ Spaeth 1996, 36-37.

²⁶⁸ Plin 18, 3, 13.

²⁶⁹ Liv. 30, 39, 8. Myös Cicero kertoo järjestäneensä ediliinä tällaiset. Cic. Verr. 2, 5, 36. *mihi ludos sanctissimos maxima cum cura et caerimonia Cereri, Libero, Liberaeque faciundos*--

²⁷⁰ Ov. Fast. 4, 679-680; Tac. Ann. 15, 53; Scullard 1981, 101.

²⁷¹ Freyburger 2006.

²⁷² Rüpke 2012, 28, 37-45, 63. Teatteria oli Cerialian yhteydessä ainakin vuodesta 175 lähtien. Spaeth 1996, 88.

23. huhtikuun kohdalle, ja satoa ruostesieneltä ja homeelta suojeleva *Robigalia* huhtikuun 25:een. *Ludi Floraeta* juhlittiin 27. huhtikuuta. Silloin juhlittiin vanhaa kukkien ja kasvun jumalaa. Nämä kuuluivat kaikki samaan luonnon runsautta juhlivien rituaalien sarjaan *Cerialian* kanssa.²⁷³ Näiden joukossa näkyvyyttä Ceres lienee saanut juuri *circus-*kilpailuillaan.

Maanviljelyyn liittyvien jumaluuksien joukossa Ceres suojeli yhdessä monien jumaluuksien kanssa Rooman jatkuvuutta. Yhtenä tärkeimmistä jumaluuksista Cerellee uhrattiin myös syyskylvötöiden ja sadon varastoinnin aikoihin joulukuussa todennäköisesti jo varhaisenkin tasavallan aikana.²⁷⁴ Agraarihedelmällisyyden rinnalla tarkastelen seuraavaksi yhteisön kannalta symbolisempaa merkitystä kantavaa, sukupuolittunutta kulttuurista ilmiötä: myyttiä neidonryöstöstä.

4.2 Ceres ja kreikkalainen neidonryöstömyytti Roomassa

Ceres-myytin pääasiallinen lähteeni on Ovidiuksen kirjallinen esitys, sillä roomalainen kirjallinen tulkinta neidonryöstömyytistä tunnetaan parhaiten hänen kertomanaan.²⁷⁵ Aihe oli varmasti tunnettu myös kuvallisina esityksinä Ovidiuksenkin ajalla, kun mytologiset kuva-aiheet olivat suosittuja niin seinämaalauksina kuin esimerkiksi mosaiikkeinkin.²⁷⁶

Ovidiuksen versio myytistä on tutkimusajankohtaani nähden myöhäinen, ja ajallisesti lähemmäksi osuu myyttiä kuvaava apulialaisen voluuttikrateerin maalaus, joka on ajoitettu tyylipiirteiden avulla noin vuoteen 340.

Demeterin ja Persefoneen kultit olivat yleisiä Italian kreikkalaisalueilla, varsinkin Sisiliassa. Näiden joukossa neidonryöstömyytin kertomusta jäljittelevä naisten kesken juhlittu *Thesmoforia* esiintyy laajasti. Demeter-kulteista jäänteitä on Sisilian lisäksi muun muassa Poseidoniassa, Locri Epizefirissä ja Tarentumissa.²⁷⁷ Nämä vuraat kreikkalaissiirtokunnat tuottivat runsaasti keramiikkaa attikalaiseskuvien mukaisesti.²⁷⁸ Erityisesti apulialainen keramiikka oli Etelä-Italian kreikkalaiselle kulttuuripiirille tärkeä tuote. Tarkastelen myyttiä monipuolisesti kuvaavaa maalausta kontekstin luomiseksi.

²⁷³ Scullard 1981, 102, 104, 106-111, 116-117.

²⁷⁴ Scullard 1981, 204; Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 189.

²⁷⁵ Ovidius käsittelee myyttiä teoksiaan *Fasti*, *Metamorfoosit* ja *Amores*. Kuvataiteessa Cereen neidonryöstömyyttiä on käsitelty viimeistään renessanssista lähtien.

²⁷⁶ Woodford 2003, 254, 263.

²⁷⁷ Katso esim. Gasparro 2009, 140-145.

²⁷⁸ Trendall 1989, 17-18.

Demeterin ja Persefoneen myytin varhaisin tunnettu kirjallinen muoto on *Homeerinen hymni Demeterille*.²⁷⁹ Sen mukaan viljan suojelijajumala Demeter joutuu luopumaan tyttärestään Persefonesta naittamalla tämän Haadeksen, Manalan hallitsijan kanssa. Myös Hesiodos mainitsee tapahtuman *Theogoniassa*.²⁸⁰ Roomalainen Ovidius selostaa *Fasti*-teoksensa neljännessä kirjassa *ludi Ceriales* -kilpailujen yhteydessä ryöstötarinan ja toteaa: ”Suuri osa tästä on tuttua, mutta tulet oppimaan muutaman asian”²⁸¹. Huomionarvoista on, että Ovidius kertoo myytistä *Cerialia*-juhlan yhteydessä, joten voidaan olettaa Cereen yhdistetyn tähän kreikkalaiseen myyttiin ensimmäisellä vuosisadalla eaa. hyvin yleisesti. Kertomus oli aiemmille sukupolville tuttu, sillä kuvaillessaan Sisilian kauneutta Cicerokin toteaa ”paikan todistavan siitä neidon ryöstöstä, josta olemme kuulleet poikavuositamme saakka”²⁸². Myytit olivat ehtymätön aihevarasto eri kirjallisuuden lajeille, ja niitä käytettiin myös kouluopetuksessa.²⁸³

Ovidiuksen roomalaisversiossa myytin tapahtumat sijoittuvat pääasiassa Sisiliaan.²⁸⁴ Tämä heijastelee ajan käsitystä ja kiinnostusta myytin tapahtumien alkuperästä, ja kertoo tiiviistä, pitkään jatkuneista kauppaja- ja kulttuuriyhteyksistä saarelle. Tarina käynnistyy siitä, miten Cereen tytär Proserpina on poimimassa ystäviensä seurassa kukkia, jossa neitoikäisten naisten siveys ja viattomuus korostuvat.²⁸⁵ Manalan valtija Haades, joka on myös tytön eno, huomaa tämän liikkuneen kauemmas seurueestaan, ja tytön ollessa yksin ryöstää hänet hevosten vetämiin vaunuihinsa. Silloin maankamara aukeaa ja valjakko katoaa maan alle Manalaan Haadeksen valtakuntaan.²⁸⁶

²⁷⁹ *Homeeriset hymnit* on heksametrillä laadittu 33 runon kokoelma. Se on usean kirjoittajan, alkuperän ja aikakauden tuotos, vaikka antiikissa hymnejä käsiteltiin Homeroksen kirjoittamana yhtenä teoksena. Varhaisimmat ovat peräisin 600-luvulta. Kokoelma julkaistiin painettuna ensimmäisen kerran vuonna 1488. Aiheesta esim. Faulkner 2011, 1-3, 177-201.

²⁸⁰ suom. Jumalten synty. Hesiodos, *Theogonia* 912-914. Hesiodos (700-luku) on varhaisin tunnettu kreikkalainen historiallinen henkilö.

²⁸¹ Ov. *Fast.* 4, 417-418. *Exigit ipse locus raptus ut virginis edam:/ plura recognoscas, pauca docendus eris.*

²⁸² Cic. *Verr.* 2, 4, 107. -- *locus ut ipse raptum illum virginis, quem iam a pueris accepimus*,--

²⁸³ Kivistö et al. 2007, 98-99.

²⁸⁴ Homeerisen hymnin pääasiallinen tapahtumapaikka on Eleusis Attikassa.

²⁸⁵ Ov. *Fast.* 4, 425-442. --*ipsa crocos tenues liliaque alba legit*. [sahraminkeltaisia] krookuksia ja valkoisia liljoja, naisia symboloivia kasveja

²⁸⁶ Ov. *Fast.* 4, 445-450. Manalan valtijan nimeä Ovidius ei mainitse; sen uskottiin tuovan huonoa onnea.



Kuva 10a. Apulialainen voluuttikrateeri.

Manala oli kuolleiden maailma, mutta toisaalta myös se maailman osa, jonne siemenet piilotettiin ja josta kasvit kasvoivat.²⁸⁷ Kuvassa 10 olevan voluuttikrateerin alempaan kohtaukseen on kuvattu tämä kertomuksen ydinhetki, jolloin Hades kaappaa viljan jumalan tyttären nelivaljakkoonsa ja on juuri aikeissa viedä tämän väkisin Manalaan vaimokseen.

Hahmot vasemmalta oikealle ovat Hekate, Persefone, Hades ja Hermes. Kaikki vaasissa esiintyvät hahmot voi varmuudella tunnistaa, sillä ne on nimetty. Tämä oli suhteellisen tavallista koko kreikkalaisessa maailmassa.²⁸⁸ Demeter esiintyy ylemmässä kuvassa äärimmäisenä oikealla, ilman soihtuja käsissään. Hän ojentaa kättään kohti vaununajajaa. Soihtu on yksi tärkeimmistä Cereen ja Proserpinan tunnistamisen attribuuteista ikonografiassa.²⁸⁹

²⁸⁷ Cic. *Nat. de.* 2, 26, 66. Manalan valtija, jota kutsuttiin myös Plutoksi, yhdistettiin kreikkalaisten runsauden jumalaan Pl(o)utukseen, ja lat. *Pluto(n), onis*, manalan jumala; *Plutus, i*, [kr.] rikkauden jumala. Pohjalla on siis kreikkalaisperäinen termi, josta myös roomalaisten Pluton on saanut nimensä. Vastaavasti Proserpinan voi yhdistää prosperukseen, lat. *prosper, prosperus* (adv.) suotuisa, myönteinen, toivottu, edullinen, onnellinen.

²⁸⁸ Woodford 2003, 15-16, 199. Toisinaan tekstit kuitenkin ovat vain kirjaimia, jotka eivät tarkoita mitään. Tätä on tulkittu merkinä taitelijan lukutaidottomuudesta.

²⁸⁹ De Angeli 1988, 906-907. Soihtu esiintyy myös esim. Parthenonin friisissä. Woodford 2003, 224.



Kuva 10b. Apulialainen voluuttikrateeri, yksityiskohta: Persefoneen ryöstö.

Sen sijaan Hekate kantaa soihtuja alemmassa kuvassa. Hekate oli tyttären saattaja Manalassa, joka esiintyy *Homeerisessa hymnissä Demeterille*, mutta josta Ovidiuksella ei ole montaa mainintaa. Sen sijaan Ovidius toteaa, miten tänäkin päivänä soihtuja käytetään Cereelle pyhitetyissä toimituksissa.²⁹⁰

Ryöstökohtauksen jälkeen Ovidius kertoo tytärtään kaipaavasta Ceres-äidistä, joka on surusta sekaisin ja ”Traakian mainadien lailla ryntäilee hiukset avoinna”²⁹¹. Mainadit olivat kreikkalaisessa mytologiassa eräänlainen hulluuden vertauskuva, myyttisiä naisia, jotka hylkäsivät perheensä ja seurasivat viinin jumalaa Dionysosta vuoristoon hypnoottisesti tanssien. Naimisissa olevan naisen taas tuli pitää hiukset peitettynä: *matronan* piti käyttää huivia ainakin tasavallan ajalla.²⁹² Ovidius siis korostaa kuvauksessaan Cerestä, joka on niin sekaisin surussaan, ettei välitä lainkaan yhteisön normeista. Vaasimaalauksen Demeter ei ryntäile, vaan ojentaa käsiään kohti panttereiden eteen valjastetun vaunun kuskia.

²⁹⁰ Ov. *Fast.* 4, 494. --*hinc Cereris sacris nunc quoque taeda datur.*

²⁹¹ Ov. *Fast.* 4, 458. --*Threicias fuis maenadas ire comis.* Mainadit olivat Dionysoksen naisseuraajia – jälleen viittaus Dionysokseen.

²⁹² Staples 1998, 70.

Maalauksessa esiintyvät pantterit yhdistetään Dionysokseen, joka ei esiinny myytin kirjallisessa versiossa, mutta joka yhdistetään Demeteriin rituaalissa. Kolmea yläkuvan mieshahmoa ei kuitenkaan ole nimetty. Tätä voi pitää merkinä siitä, etteivät he esitä mitään jumaluutta. Näiden hahmojen yksilöiminen ei ole ollut keskeistä tarinan välittymisen kannalta.

Ovidiuksen runossa äiti etsii tytärtään soihtuna käsissään ympäri tunnetun maailman.²⁹³ Vaasimaalaus ei esitä etsintää, vaikka siinä käsitelläänkin vaasimaalaukselle tyypillisesti useita aikakerrostumia samassa kuvassa.²⁹⁴

-- -- -- Käsin soihtuna kantaen kahta
mäntyä, jotka hän sai sytytettyä Etnasta, äiti
harhasi huurteisen pimeän läpi saamatta rauhaa.
Aamulla hän yhä, kun helo aurinko himmensi tähdet,
jatkoι etsimistään joka suunnasta ympäri maita.²⁹⁵

Ceres siis jätti tytärtään Ovidiuksen mukaan juuri Sisiliasta sytyttäessään soihtunsa Sisilian Etna-tulivuoresta, jonne runoilija sijoitti myös ryöstötapahuman. Sisilia olikin viljavana maana Cereelle luonteva kotipaikka, ja olihan se myös Rooman tärkeimpiä viljan tuontipaikkoja. Cicero kertoo, miten ”--vanhan näkemyksen mukaan, josta todistavat kreikkalaisten kaikkein vanhimmat kirjoitukset ja muistomerkit, koko Sisilian saari on Cereelle ja Liberalle [Proserpinalle] pyhitetty.” Saari oli hänen mukaansa näiden jumalten syntymäpaikka, jossa ensimmäisenä oli keksitty maanviljelyksen taito.²⁹⁶ Tässä Cicero ja Ovidius edustavat samaa tarinaperinnettä.

Suurimman ja vanhimman kunnioituksen Ceres sai osakseen tämän näkemyksen mukaan Sisilian Hennassa. Vaikka Roomassakin oli kunnianarvoisa Cereelle omistettu temppeli, senaatti lähetti ”itsensä Cereen luokse”²⁹⁷ Sisiliaan delegaation, kun jumalaa tuli todella pahan paikan tullen lepytellä. Hennasta ei ole toistaiseksi löytynyt tälle näkemykselle arkeologista tukea.²⁹⁸ Cicero ei tosin mainitse Hennassa olleen temppeliä, eikä se kulttipaikan määritelmässä olekaan välttämätön. Tämä Sisilian keskiosassa oleva ”Sisilian navaksi

²⁹³ Ov. *Fast.* 4, 461-490. Ovidius luettelee 24 paikannimeä, joista Ceres etsi tytärtään, ja kutsuu tätä myös Persefone-nimellä.

²⁹⁴ Woodford 2003, 39-42.

²⁹⁵ Ov. *Met.* 5, 438-445. --/ *flammiferas pinus manibus succendit ab Aetna/ perque pruinosas tulit inrequieta tenebras;/ rursus ubi alma dies hebetarat sidera, natam/ solis ab occasu solis quaerebat ad ortus.* Suom. Alpo Rönty (1997).

²⁹⁶ Cic. *Verr.* 2, 4, 106. *Vetus est haec opinio, iudices, quae constat ex antiquissimis Graecorum litteris ac monumentis, insulam Siciliam totam esse Cereri et Liberae consecratam.*

²⁹⁷ Cic. *Verr.* 2, 4, 108. ”--ad ipsam Cererem--”

²⁹⁸ Hinz 1998, 124; De Miro 2008.

kutsuttu”²⁹⁹ ylänköalue oli vaikeasti saavutettava, siis mitä parhain paikka jumalalle syntyä ja piileskellä, samoin kuin Manalan valtijan ryöstölle sopiva todistajien puuttuessa.

Sen sijaan Catenassa, Sisilian itärannikolla, Cicero kertoo olevan Cereen temppelin, ”yhtä kunninarvoisan kuin Roomassa”, jonka sisällä oli hyvin vanha veistos. Temppeliin sisälle miehillä ei ollut asiaa, pyhiä toimituksia siellä hoitivat vain ”naiset ja neidot”.³⁰⁰ Catenasta onkin löytynyt Demeterin ja Koren kultista kertovaa aineistoa, mm. piirtokirjoitusten, veistosten ja votiiviesineiden muodossa aina 500-luvulta lähtien, vaikka varsinaista temppeliä ei olekaan toistaiseksi paikannettu.³⁰¹

Seuraavaksi Ceres valjastaa Ovidiuksen mukaan käärmeet vaunujensa eteen, matkustaa Ateenan seuduille Attikan maakuntaan, ja päätyy Eleusiin kaupunkiin.³⁰² Eleusiissa kreikkalaisen Demeterin kunniaksi vietettyjä rituaaleja oli harjoitettu ainakin 400-luvulta alkaen. Tunnetuimpia niistä olivat niin kutsutut Eleusiin mysteerit.³⁰³

Myytissä vetojuhtina käytettiin tavanomaisista häristä ja hevosista poikkeavia vetoeläimiä, kuten vaasimaalauksen ylemmässä kuvassakin. Käärmeet yhdistetään naisjumaluuksiin jo pronssikautisessa ikonografiassa, jossa niiden ajatellaan symboloivan hedelmällisyyttä. Haadeksen vetojuhdat taas olivat tummia hevosia.³⁰⁴ Tummuus kuvaa Manalan pimeyttä ja vaarallista maskuliinista voimaa.

Eleusis saa *Homeerisessa hymnissä* huomattavasti enemmän painoarvoa kuin Ovidiuksella, joka keskittyy lähinnä Eleusiin nimen etymologiaan.³⁰⁵ *Hymni* kertoo paikallisesta päälliköstä Celeuksesta, jonka arvovaltainen perhe rakensi lopulta Demeterille temppelin, jonne jumala sulkeutui suremaan. Silloin myös viljavainiot menettivät elämänhalun, seurasi katovuosia ja ihmiset näkivät nälkää. Surun kuvaaminen nousee joka tapauksessa tärkeään rooliin roomalaisessa kirjallisuudessa, jossa Ceres oli synonyymi viljellylle viljalle ja Cereen suru ja hulluus sille, miten viljavainiotkin menettivät elämänhalun.³⁰⁶

²⁹⁹ Cic. Verr. 2, 4, 106. ”--umbilicus Siciliae nominatur--”

³⁰⁰ Cis. Verr. 2, 4, 99. *Sacrarium Cereris est apud Catinensis eadem religione qua Romae, qua in ceteris locis, qua prope in toto orbe terrarum. In eo sacrario intimo signum fuit Cereris perantiquum, quod viri non modo cuius modi esset sed ne esse quidem sciebant; aditus enim in id sacrarium non est viris; sacra per mulieres ac virgines confici solent.*

³⁰¹ Rizza 2008, 187-188.

³⁰² Ov. Fast. 4, 497-508.

³⁰³ Tosin Clintonin mukaan Demeter-rituaalien jatkumoa voidaan jäljittää aina 700-luvulle saakka. Clinton 1992, 119.

³⁰⁴ Ov. Fast. 4, 446.

³⁰⁵ Nimi on muunnos paikalla asuneen Celeus-paimenen nimestä, jonka pojasta tuli jumalten veroinen Cereen kosketuksesta. Demeterillä oli pojan varalle salainen suunnitelma, jonka seurauksena tämän piti kohota kuolemattomien jumalten joukkoon. Ov. Fast. 4, 507-509; 4, 513-560.

³⁰⁶ Ov. Fast. 4, 617.

Ovidiuksen kokonaiskertomuksessa Eleusis jää irralliseksi. Yhteys kreikkalaisiin Eleusiin mysteereihin runoilijan oli todennäköisesti kuitenkin pakko mainita, sillä ne tulivat roomalaisille tutuiksi viimeistään 100-luvulla, ja sittemmin niin Ciceron kuin useiden keisareidenkin tiedetään niihin vihkiytyneen. Eleusiin mysteerien sisältöä tai merkitystä ei tunneta kovin hyvin, sillä keskeistä niissä oli salaisuuden säilyttäminen. Vain mysteereihin vihityt tunsivat sisällön, jota ei saanut jakaa muille. Historioitsija Suetoniuksen mukaan keisari Claudius (hallitsi 41-54 jaa.) yritti tuoda mysteerejä Roomaan, Aurelianus Victor taas kertoo keisari Hadrianuksen (hallitsi 117-138 jaa.) tuoneen ne, mutta tasavallan aikaa käsitteleviä kirjallisia lähteitä Ceres-mysteereistä ei ole.³⁰⁷ Mysteerit jäävätkin tämän tutkimuksen ulkopuolelle.

Clintonin mukaan *Homeerinen hymni Demeterille* kertookin alun perin *Thesmoforia*-rituaalista. Monet Eleusis-osat ovat hänen mukaansa myöhempää lisäystä myyttikertomukseen siltä ajalta, kun Eleusiin mysteerit tulivat suosituiksi.³⁰⁸ Näin myytin roomalaisessa versiossa painottuvat Cereen tyttärensä etsiminen ja tämän löytyminen, samoin kuin Clintonin ”alkuperäisessä” *Hymnissä*, jota kautta syntyy myös yhteys vanhaan kreikkalaiseen traditioon.

Ovidiuksen kertomuksessa Ceres saa kuulla Auringolta tyttärensä kohtalon: ”Säästä vaivasi: hän jota etsit, on naitettu Juppiterin veljelle ja hallitsee nyt maan alla”³⁰⁹. Haades on siis ryöstänyt Proserpinan puolisooseen, ja tehnyt tästä maailmansa hallitsijan. Cereen suru syvenee ja hän kääntyy Proserpinan isän, ylijumala Juppiterin puoleen, sillä hän ei arvosta Haadesta tyttärensä puolisona: ”Jos muistat kuka Proserpinan saattoi alulle, puolet huolesta kuuluisi kannettavaksesi.--”³¹⁰

Juppiter puolustelee veljensä toimineen rakkaudesta,³¹¹ ja olisi sallinut väkivaltaisesti alkaneen liiton, mutta on Cereen sekaannuttua asiaan pakotettu neuvottelemaan. Roomalaisen lain mukaan isänä Juppiterilla oli täysi valta, *patria potestas*, jälkeläisiinsä. Juppiter asettaa ehdon: jos neito ei ole maistanut mitään Manalassa, hän voi rikkoa juuri solmitun avioliiton siteen. Juppiter lähettää viestinviejänsä Merkuriuksen Manalaan, ja tämä saa selville

³⁰⁷ Suet. 25; Aur. Vict. 14.

³⁰⁸ Clinton 1992, 29.

³⁰⁹ Ov. *Fast.* 4, 583-584. *Sol aditus 'quam quaeris', ait 'ne vana labores,/ nupta Iovis fratri tertia regna tenet.'*

³¹⁰ Ov. *Fast.* 4, 587-588. *'si memor es de quo mihi sit Proserpina nata,/ dimidium curae debet habere tuae.--'*

³¹¹ Ov. *Fast.* 4, 597.

Proserpinan maistaneen granaattiomenan siemeniä. Proserpinan on jäätävä Manalaan. Sureva äiti uhkaa silloin poistua taivaista ja painua itsekin Manalaan.³¹²

Cereen poistuminen maan päältä olisi uhannut koko kasvukautta, joten Juppiter on pakotettu lupaamaan, että Proserpinan on oltava Manalassa vain osa vuodesta, ja osan hän saa olla äitinsä ja muiden jumalten seurassa taivaassa.³¹³ Staples tulkitsee kohtaa roomalaisen avioliiton vertauskuvana. Rooman syntymytologiassakin vaimonryöstöllä oli tärkeä sija, jolla selitettiin kansalaisille kuuluva, laillinen avioliitto, ja sen tarkoitus lasten oikeudellisen aseman vahvistamisessa isänsä perheessä. Kun vaimo kuului tavallisimmassa, *sine manu* -tyyppisessä avioliitossa isänsä eikä aviopuolisonsa holhouksen alaisuuteen, oli roomalainen *matrona* Staplesin mukaan näin omassa perheessään ulkopuolinen.³¹⁴ Ovidiuksen viittaukset eivät kuitenkaan kerro 200-luvun tilanteesta, jolloin Cereen asema avioliiton yhteydessä oli erilainen.

Ovidius kertoo, miten Ceres nyt iloitsi seppelöimällä itsensä tähtäkrunulla, kuinka viljavainiot kantoivat jälleen hedelmää ja ”puimamiehet hädin tuskin pystyivät korjaamaan tätä runsautta”³¹⁵. Tähtäkrunu nousi ensimmäisellä vuosisadalla eaa. keskeiseksi osaksi Ceres-kuvastoa.³¹⁶ Tässä myytti tarjoaa ennen kaikkea selitystä vuoden kierrolle, kasvukaudelle ja luonnonolosuhteille, joiden ympärille Vergiliuksenkin runoelman agraariyhteisön toiminta täysin kietoutuu.

Cereen kreikkalainen myytti on esimerkki kriisiajan synnyttämästä traditiosta. Dowdenin mukaan näin on esimerkiksi silloin, kun nälänhätä kohtaa yhteisön, ja vain jumalallinen auktoriteetti voi tarjota ratkaisun.³¹⁷ Samoin on Spaethin mukaan myös silloin, kun yhteisön lasten henki on uhattuna.³¹⁸ Materiaalisen todellisuuden näkökulmasta kysymyksessä on yhteisön jatkuvuuden perusta, sen huolto ja ruoantuotanto, joille uhkia aiheuttivat esimerkiksi luonnonolosuhteet tai sodat. Ihmisen ymmärrettiin olevan kyvytön hallitsemaan materiaalisia olosuhteita ilman jumalten suopeutta, ja siksi lepytys ja siihen liittyvät rituaalit olivat kriisien aikoina tärkeitä. Olihan Cereen temppelikin seurausta nälänhädistä.

Olosuhteita selittävän tulkinnan rinnalla keskeinen yhteisön näkökulmasta on symbolinen tulkinta: Cereen merkitys yhteisön jakuvuudelle ei ollut vain ihmisravinnon tuotanto ja

³¹² Ov. *Fast.* 4, 601-612.

³¹³ Ov. *Fast.* 4, 613-614. --*pactus nisi Iuppiter esset/ bis tribus ut caelo mensibus illa foret.*

³¹⁴ Staples 1998, 75, 79.

³¹⁵ Ov. *Fast.* 4, 615-618. --*largaque provenit cessatis messis in arvis,/ et vix congestas area cepit opes.*

³¹⁶ De Angeli 1988, 906-908.

³¹⁷ Dowden 1989, 16.

³¹⁸ Spaeth 1996, 67.

jalostus. Vuodenajasta toiseen siirtymä on aikuisuuteen siirtymistä, *rites de passage*, klassisen antropologian käsitteen mukaisesti.³¹⁹ Cereen tyttären ryöstöä kuvaavan myytin viestinä on lapsen siirtyminen aikuisuuteen, neitoikäisestä naisten joukkoon. Se selittää yhteisön sosiaalisia olosuhteita ja niiden merkitystä yhteisön jatkuvuudelle. Ovidius kertoo tarinan pääasiassa äidin näkökulmasta: se kuvaa naisen elämänkaarta yhteisössä, tytön kasvua aikuiseksi naiseksi, ja tyttären siirtymistä lapsuudenperheestä aviopuolisoksi. Myytissä äitiys korostuu, sillä äidiksi tuleminen oli roomalaisen vaimon pääasiallinen tehtävä, mutta äidin oli aikanaan myös luovuttava lapsistaan.

Toisaalta kysymyksessä on siis materiaalisen maailman selitys, ja toisaalta yhteisön sosiaalisia suhteita kuvaava ja selittävä malli. Myytejä saatettiin myös uudelleenmuotoilla antamaan selityksiä käytännöille, joiden merkitystä ei täysin tunnettu tai joiden alkuperäinen merkitys oli käynyt tarpeettomaksi. Myytin symbolisessa tukinnassa sukupuolen merkitys yhteisössä korostuu.³²⁰ Jumaltenkin sukupuolen määrittely oli roomalaisille tärkeää.³²¹ Molemmat näkökulmat huomiovat tulkinnat täydentävät toisiaan. Aiemmin esillä ollut neitojen ryöstäminen vaimoiksi käy toiseksi esimerkiksi tällaisesta myytistä, joka edellyttää symbolista tulkintaa.

Sukupuolen korostuminen yhteisön sosiaalisia suhteita tarkastelevassa ja selittävässä kertomuksessa on Staplesin mukaan luonteva painotus patriarkalisessa, isän- ja miesten valtaan perustuvassa yhteisössä, jonka naisihannetta määritteli naisen seksuaalinen aktiivisuus. Yhteisölle, jonka toimijoiksi ymmärrettiin sen miespuoliset jäsenet, merkityksellisimmät naiset kategorisoitiin tämä mukaisesti vaimojen, *matronae*, ja prostituoitujen ryhmiin. Erityisesti *matronat* nähtiin miessukupuolelle vastakkaisina.³²² Silti todellisuus saattoi näyttäytyä moniulotteisempana ja naisten toiminta-alue laajempänä kuin tämä kirjallisessa kulttuurissa vallinnut eetos pystyy meille välittämään.³²³

Tästä syystä myyttiä ja rituaalia on syytä tarkastella yhteydessä toisiinsa. Tytön näkökulma tulee esille kuvalähteessä. Ryöstön yhteydessä hänen kasvoilleen on yleensä kuvattu pelko, kuten kuvan 10 vaasimaalauksessakin. Samoin tulevan avioliiton solmiminen ja uuteen elämänvaiheeseen valmistautuminen saattoi pelottaa. Staples rinnastaa jopa avioliittorituaaliin

³¹⁹ Esim. Spaeth 1996, 51.

³²⁰ Sukupuolen merkityksestä myytin ja rituaalin parissa erityisesti Zeitlin 1982.

³²¹ Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 45-46.

³²² Staples 1998, 55-56, 70.

³²³ Schultz 2006, 5.

kuuluvaa kynnyksen yli kantamisen väkivallantekoon.³²⁴ Myytissä ja sitä kuvaavassa vaasimaalauksessa kuolema on symbolinen: lapsuus ryöstetään, ja tyttö siirtyy neidon kategoriasta seksuaalisesti aktiivisten *matrona*-kategoriaan.³²⁵

Roomassa initiaatioita kuvaavat myytit tunnetaan pääosin kreikkalaisperäisinä: kreikkalaisessa mytologiassa initiaatiota käsitteleviä myyttejä on runsaasti. Kuvan 10 vaasimaalauksessa neidonryöstön yläpuolella kuvataan vastaava poikien initiaatiosta kertova myytti. Näiden asettaminen rinnakkain korostaa sekin sukupuolen merkitystä ja tuo esiin sukupuolten erilaistuneet roolit yhteisössä. Kuvan hahmot ovat korybantteja, fryygialaisia jumalolentoja.³²⁶ He seurasivat Kybele-jumalaa tanssimalla huilun, symbaalien ja rumpujen säestyksellä. Kybele oli hedelmällisyyden jumala, jonka ajateltiin tulleen Kreikkaan idästä. Roomassa hän esiintyi vuodesta 204 lähtien, ja äitijumaluutena Kybele samastettiin toisinaan Demeteriin, kuten tässä vaasimaalauksessa.

Kuten yllä esitin, pantterit symboloivat maalauksessa Dionysosta, roomalaisittain Liberiä, mutta myös Kybeleä. Oman myyttinsä mukaan Dionysos syntyi isänsä Zeuksen reidestä, ja juuri korybantit kasvattivat hänet Vähä-Aasiassa. Roomassa Dionysos-Liber jakoi temppelin Cereen ja Proserpina-Liberan kanssa. Demeterin ja Kybelen myyttien henkilöt kietoutuvat vaasimaalauksessa yhteiseksi visuaaliseksi kertomukseksi.

Roomassa poikien initiaatio johdatti ennen kaikkea virkauralle: pojan puvusta luopuminen ja miehen togan, *toga virilisen*, pukeminen oli merkki poikakauden päättymisestä. Tämä tehtiin *Liberalia*-juhlan yhteydessä maaliskuun 17. päivänä.³²⁷ Cereen kumppani Liber-jumala siis saattoi pojat aikuisuuteen. Ceres-myytissä ei tämänkaltaisesta ole viitteitä. Zeitlin rinnastaa kreikkalaisessa maailmassa *Thesmoforian* vastaavasti *Apatourian* kanssa. Se oli juhla, jonka rituaaleilla pojat otettiin isiensä johdolla osaksi aikuisten veljes- tai klaanijärjestelmää.³²⁸

Sukupuolen korostaminen myytissä alleviivasi naissukupuolen holhouksenalaisuutta ja vahvisti näin yhteisön sukupuoleen perustuvaa hierarkiaa, kun tytär itse eikä hänen äitinsä voinut päättää tämän elämästä. Cereen myytin ristiriita syntyy äidin ja tyttären välisessä jännitteisessä suhteessa, joka vertautuu koko ihmiskunnan menestykseen ja tulevaisuuteen.

³²⁴ Staples 1998, 29.

³²⁵ Dowden 1989, 37.

³²⁶ Trendall – Cambitoglou 1991, 147. Lat. *Magna Mater*, kr. *Meter Megale*, Suuri Äiti.

³²⁷ Scullard 1981, 91-92; Staples 1998, 69 pukeutumisesta, 88 *liberalia*sta.

³²⁸ Zeitlin 1982, 140.

Äiti ja tytär, josta tulee vaimo, edustavat Cereen myytissä roomalaisen naisen ideaalikategorioita ja -elämänvaiheita: siveellisyyttä ja hedelmällisyyttä.³²⁹

4.3 *Sacrum anniversarium Cereris*

Neidonryöstömyytin merkityksen tarkastelussa korostin symbolista tulkintaa, siirtymää lapsesta aikuiseksi, työstä naiseksi, äidiksi ja puolisoiksi, sekä sukupuolten roolijakoa yhteisössä. Kirjallinen kuvaus myytistä heijastelee ajankohtansa yhteisön arvoja ja normeja, mutta kantaa mukanaan myös traditionaalisia elementtejä. Erityisesti yhteisön rituaaleissa ajatellaan säilyvän traditionaalisia elementtejä, joiden merkitykset muuttuvat aikakontekstista riippuen, kuten esimerkiksi myytin ja rituaalin yhdistävä ketun käyttö osana *Cerialian* viettämistä.

Seuraavaksi analysoin tarkemmin *sacrum anniversarium Cereristä*, Cereen kreikkalaista rituaalia Roomassa, jota pidetään edellä käsittelemäni myytin jäljittelynä. Dowdenin mukaan Persefoneen ryöstö on Ifigeneia-myytin sisarmyytti, jota hän pitää vanhana indoeurooppalaista alkuperää olevana tyttöjen initiaatorituaalin prototyyppinä, jonka pohjalla on vanha metsästysrituaali.³³⁰ Näin myytti neidonryöstöstä on saattanut narratiivissaan säilyttää jotakin varhaisten yhteisöjen tavoista, mutta ennen kaikkea tulkiten sen säilyneen rituaalissa.

Roomalainen *sacrum anniversarium Cereris* perustui kreikkalaiseen naisten viettämään *Thesmofoia*-rituaaliin, jossa seurattiin *Homeerisen hymnin* neidonryöstömyytin kertomusta ja juhlittiin Demeteriä lain tuojana, sivilisaation luoja ja hedelmällisyyden jumalana.³³¹ Kirjalliset lähteet tästä ovat vähäiset. Tämä Cereen niin sanottu naisten juhla³³² esiintyy roomalaisissa lähteissä nimityksillä *sacra Cereris*³³³, *Cereris sacrificium*³³⁴ ja *sacrum anniversarium Cereris*³³⁵. Toisin sanoen kysymys oli "(vuosittaisista) Cereen rituaaleista", jotka koostuivat Cereen uhritoimituksista ja juhlasta. Siihen osallistuivat vapaasyntyiset

³²⁹ Spaeth 1996, 110.

³³⁰ Dowden 1989, 47, 24.

³³¹ Clinton 1992, 28-37. Demeter *Thesmoforos* = laintuoja, varsinkin eteläisessä Italiassa, *Magna Graeciassa*.

³³² Tämä yleisesti suomenkielissä yhteyksissä käytetty nimitys tulee ateenalaisen Aristofaneen (445-385) komedianäytelmästä *Thesmofoiazusai* (noin vuodelta 410), joka kertoo Thesmofoorian juhlinnasta ja on suomennettu *Naistenjuhlaksi*. Suom. Kaarle Hirvonen (1972).

³³³ Val. Max. 1, 1, 15; Cic. *Balb.* 24, 55; Verg. *Georg.* 1, 339; Serv. *Aen.* 4, 58. Servius kutsuu juhlaa myös Thesmoforiaksi.

³³⁴ Liv. 3, 6, 15.

³³⁵ Liv. 22, 56, 4. lat. *sacrum*, *i*, uhritoimitus, pyhä tapa; pl. pyhät menot, jumalanpalvelus, juhla; *sacra facere*, uhrata.

naiset, äidit ja tyttäret, jotka viettivät juhlaa Roomassa viimeistään 200-luvulla.³³⁶ Sitä lähteet eivät kerro, oliko osallistuminen pakollista, mutta ainakin Thesmoforiaan oli kaikkien kansalaisnaisten osallistuttava.³³⁷

Roomalaisten, kuten kreikkalaistenkin, pelkästään naisille tarkoitettujen rituaalien merkityksen on perinteisesti tulkittu liittyneen sekä hedelmällisyyteen että naisten siveyden ja sitä kautta koko yhteisön moraalien vaalimiseen. Tästä tyypiesimerkki ovat vestaalit, Vestan papittaret, joiden neitsyyden tulkittiin symboloivan Rooman koskemattomuutta.³³⁸ Tällaiset sukupuolen perusteella poissulkevat rituaalit eivät muuten olleet kovin keskeisessä asemassa roomalaisen uskonnon piirissä, mutta kreikkalaisessa maailmassa selektiivisyys rituaaleissa sukupuolen perusteella oli tavallisempaa. Usein Roomassakin vietetyt vain naisille tai vain miehille tarkoitettut rituaalit miellettiinkin alkuperältään kreikkalaisiksi, kuten esimerkiksi tietyt Herkuleen kultit.³³⁹

Livius kertoo Cereen juhlasta Canaanen taistelun suurten tappioiden yhteydessä. Vuoden 216 elokuun toisena päivänä naisten suruaikaa oli rajoitettava, ja siten myös Cereen juhla oli keskeytettävä tai peruutettava kokonaan:

*Silloin kulki talosta taloon myös tieto henkilökohtaisista menetyksistä, ja koko Rooma oli niin täysin surun valtaama, että Cereen vuosittaiset pyhät juhlamenot peruutettiin. Niiden toimittaminen ei näet ollut sallittua sureville, eikä sillä hetkellä ollut ainoatakaan perheenäitiä, jolla ei olisi ollut surua. Jottei muistakin julkisista juhlista tai yksityisistä uskonnollisista menoista olisi samasta syystä tarvinnut luopua, senaatin päätöksellä suruaika määrättiin päättyväksi kolmenkymmenen päivän kuluttua.*³⁴⁰

Liviuksen mukaan Roomassa ei siis ollut yhtään *matronaa*, joka olisi säästynyt menetyksiltä.³⁴¹ Roomalaisnaiset olivat menettäneet poikkeuksellisen paljon niin isiä, aviomiehiä, poikia ja veljiä kuin muitakin läheisiä – siinä määrin, että juhlaa piti rajoittaa mahdollisesti siksi, että naisia tarvittiin turvaamaan yhteisön koossa pysymistä muilla tavoin, ja ehkä myös siksi, ettei se estäisi muiden pyhien viettämistä. Uskonnollisten rituaalien suorittamisen rajoittaminen suruaikana liittyi todennäköisesti roomalaisten käsitykseen

³³⁶ Liv. 22, 56, 4-5.

³³⁷ Zeitlin 1982, 132.

³³⁸ Beard – North – Price 1998, 296-299; Schultz 2006, 47.

³³⁹ Beard – North – Price 1998, 70-71.

³⁴⁰ Liv. 22, 56, 4-5. *tum priuatae quoque per domos clades uolgatae sunt adeoque totam urbem oppleuit luctus ut sacrum anniuersarium Cereris intermissum sit, quia nec lugentibus id facere est fas nec ulla in illa tempestate matrona expers luctus fuerat./ itaque ne ob eandem causam alia quoque sacra publica aut priuata desererentur, senatus consulto diebus triginta luctus est finitus.* Suom. Marja-Leena Kallela et al. (2014). Tosin lat. *intermitto* tarkoittaa myös keskeyttämistä, mutta luotan tässä suomentajan auktoriteettiin.

³⁴¹ Liv. 34, 6, 15; Fest. s.v. *Graeca sacra* (Müller 97) puhuu tosin sadasta päivästä (*centum diebus*), joka lienee liioittelua, tai se sekoittuu sääntöön, jonka mukaan lesken on pysyttävä naimattomana vuosi puolison kuoleman jälkeen, tai uhrattava Cereelle.

kuoleman saastuttavasta vaikutuksesta. Juhlaa ei voinut myöskään siirtää, joten sen voi tulkita olleen sidoksissa vuodenaikaan. Juhlaa tiedetään vietetyn samanlaisin rituaalein vielä ainakin ensimmäisellä vuosisadalla eaa.³⁴²

Cannaen taistelu oli osa toisen puunilaissodan taisteluita, jolloin karthagolaisten sotapäällikkö Hannibal uhkasi Italian niemimaan roomalaisia. Rüpke toteaa, miten vuosien 218-202 aikana käyty sota haastoi roomalaisten ensimmäisessä puunilaissodassa (vuosien 264-241 välillä) aiemmin saavuttaman valta-aseman Välimerellä, ja roomalaiset kärsivät laajoja tappioita muun muassa sotakuntoisen väestön menetyksinä.³⁴³ Tämän seurauksena naisten toiminnan merkitys on saattanut korostua, mutta naisten juhlan merkityksen sitä vastoin nähtiin ilmeisesti olevan tulevista juhlista vähäisimmän. Juhlan, kuten ei aiemmin myytinkään, merkitystä voi siten tulkita vain siveyden, hedelmällisyyden, lasten saamisen ja näiden hyvinvoinnin näkökulmasta, kuten naisten rituaaleja tavallisimmin tulkitaan,³⁴⁴ sillä kriisiaikoina jos koska näitä uskollisuuden ja sitoutumisen ominaisuuksia tuli vaalia.

Koska Livius mainitsee naisten juhlan ensimmäisen kerran vuoden 216 kohdalla, se vaikuttaisi vakiinnuttaneen asemansa toiseen puunilaissotaan mennessä. Voidaan olettaa juhlaa vietetyn ainakin 200-luvun puolivälin paikkeilta saakka, mutta hyvin mahdollisesti aikaisemminkin. Livius kertoo myös yllä lyhyesti käsittelemäni Kybelen kultin saapumisesta Roomaan: suurta Äitiä symboloiva kivi tuotiin kaupunkiin juhlallisessa saattueessa vuonna 204.³⁴⁵ Näinkin roomalaiset kiittivät jumalia voitostaan puunilaisista, ja käyttivät näin jumalaa Gruenin mukaan poliittisten, diplomaattisten ja sotilaallisten tavoitteidensa saavuttamiseen.³⁴⁶

Cereen kreikkalaiseen rituaalin liittyen vastaavasta ”tuomisesta” ei lähteissä mainita. Vanhan viljavainioiden suojelijan Cereen ja kreikkalaisen Demeterin yhteys oli roomalaisille todennäköisesti tuttu jatkumo. Olen taipuvainen ajoittamaan *sacrum anniversarium Cereriin* harjoittamisen Roomassa puunilaissotia edeltävään aikaan. Tämä on nykytutkimuksessakin yleinen käsitys.

³⁴² Dion. Hal. 1, 33, 1.

³⁴³ Rüpke 2012, 25; taistelusta Liv. 22,45-50.

³⁴⁴ Schultz 2006, 20.

³⁴⁵ Liv. 29, 11; 29, 14, 5-14; 36, 36.

³⁴⁶ Gruen 1990, 33.

Romalaisuuteen kuului esi-isien kunnioittaminen. Cicero korostaa oikeuspuheessaan jälleen Cereen asemaa vanhana roomalaisena jumalana ja kreikkalaisuutta erottamattomana osana sitä:

*Hyvät herrat, esi-isämme toivoivat, että niissä Kreikasta tuoduissa vuosittaisissa Cereen rituaaleissa, joita kreikkalaiset papittaret aina hoitavat, ja joissa käytetään kreikan kieltä, tulisi noudattaa mitä suurinta kunnioitusta ja uskollisuutta.*³⁴⁷

Koska on kyse Ciceron puheesta Balbuksen puolesta, jonka kansalaisoikeudet oli kyseenalaistettu, siinä korostuvat roomalaisuuteen kuuluvat hyveelliset arvot ja uskollisuus. Cereen rituaaleista huolehtivalle kreikkalaiselle naispapille olivat jo esi-isät myöntäneet Rooman kansalaisuuden. Näin papitar saattoi niillä ”tiedoillaan, jotka olivat vieraita ja ulkomailta”³⁴⁸ suorittaa rituaalit kansalaisten, *pro civibus*, eli koko roomalaisen julkisesti juhlihan yhteisön hyväksi. Puheessa Cicero rinnastaa näin Balbuksen, joka oli kotoisin Gadesista, Hispaniasta, tällaiseksi Rooman hyväksi toimineeksi ulkomaalaiseksi. Kreikkalaisen Cereen rituaalin käyttäminen esimerkkinä tässä yhteydessä paljastaa, että jumalalla ja tämän papittarilla oli arvostettu asema Ciceron ajalla tasavallan lopun Roomassa, ja vaikka kyse oli vain naisille tarkoitetuista rituaaleista, niiden tarkoitus kosketi koko yhteisön hyvinvointia.

Cereen papistoon kuului siis naisvirkailija, joka toimi yhteisön hyväksi. Tämä oli Roomassa poikkeuksellista. Jo yllä mainitut vestaalit tekivät kyllä tässä merkittävän ja vaikutusvaltaisen poikkeuksen. Muita Roomassa toimivia papittaria olivat näiden lisäksi vain *regina sacrorum* ja *flaminica Dialis*, jotka aviomiestensä, *rex sacrorum* ja Juppiterin ylipapin *flamen Dialis* kanssa muodostivat pappisparit, jotka aviopareina hoitivat tärkeimpiä roomalaisia rituaaleja. Lisäksi Liber-jumalalla saattoi olla papittaria, ehkä Cereen kanssa yhteisiä.³⁴⁹

Juuri muuta Cereen papittarista ei tiedetä, kuin että he Ciceron mukaan olivat yleensä kotoisin Neapoliksesta tai Eleasta (Velia), jotka olivat Rooman liitolaiskaupunkeja.³⁵⁰ Kaupungit sijaitsivat Kampanian kreikkalaisalueilla (*kuva 1*), jotka olivat myös 200-luvulla Rooman

³⁴⁷ Cic. Balb. 24, 55. *Sacra Cereris, iudices, summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt; quae cum essent adsumpta de Graecia. et per Graecas curata sunt semper sacerdotes et Graeca omnino nominata.* Kreikalla Cicero tarkoittaa *Magna Graeciaa*.

³⁴⁸ Cic. Balb. 24, 55. *Sed cum illam, quae Graecum illud sacrum monstraret et faceret, ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt, ut deos immortales scientia peregrina et externa, mente domestica et civili precaretur.*

³⁴⁹ Schultz 2006, 69-81; Spaeth 1996, 103-108.

³⁵⁰ Cic. Balb. 24, 55. *Has sacerdotes video fere aut Neapolitanas aut Velienses fuisse, foederatarum sine dubio civitatum.*

liittolaisia. Ciceron aikaan kaikilla Italian kaupungeilla oli jo kansalaisoikeudet.³⁵¹ Miten ja missä kreikkalaiset papittaret Cerestä Roomassa palvelivat, ei ole säilynyt lähteitä. Schultz arvioi piirtokirjoituslähteiden pohjalta, että he saattoivat olla vanhempia perheellisiä naisia, jotka eivät asuneet lastensa ja miehensä kanssa, tai kokonaan naimattomia. Hän ei ota lainkaan kantaa papittarien kreikkalaisuuteen.³⁵²

Yleinen käsitys on, että roomalaisella naisella oli enemmän liikkumatilaa kuin ateenalaisella. Silti naiset tarvitsivat Roomassakin holhoojan, joka liittyi yllä kuvaamaani roomalaisen isänvallan määrittelyyn. Liviuksen suruaikaa rajoittavasta tekstistä tulee hyvin selvästi esiin, että kysymys todella oli vain naisille tarkoitettusta juhlasta. Nämä eivät olleet kovin tavallisia Rooman tasavallassa, eikä Ceres muutoin ollut erityinen naisten jumaluus, kuten ei esimerkiksi Bona Deakaan, jonka kanssa Cereen naisten juhlalla on nähty paljonkin yhteistä.³⁵³ Tavallisesti roomalaiset naiset osallistuivat julkisiin rituaaleihin miesten rinnalla ja johdolla. He olivat siis näkyvillä rituaalien yleisössä, ja toimivat koko yhteisön silmien edessä, toisin kuin naisten keskinäisessä rituaalissa, jonne miesten katse ei ulottunut. Virkailijoina he toimivat todennäköisesti vain naisten rituaaleissa.³⁵⁴ Tutkimuksessa on perinteisesti keskitytty naisten jumaluuksiin silloin, kun jumalalle on omistettu vain naisille tarkoitettu kultti. Cereenkin kehittyminen keisariajalla avioliiton suojelijaksi on varmasti vaikuttanut myöhempien aikojen ymmärrykseen Cereestä naisten jumaluutena samaan tapaan kuin Juno Sospitan, roomalaisille tärkeän sotilaallisen ja poliittisen jumaluuden kohdalla, lähteitä on tulkittu.³⁵⁵

Naisten keskinäinen rituaali näyttäytyy eräänlaisena isänvallan säännön vahvistavana poikkeuksena. Sen sisällössä oli todennäköisesti paljon poikkeuksellisia elementtejä, kuten *Thesmoforessakin*, joka Versnelin mukaan kuului ”festivals of exception” -kategoriaan,³⁵⁶ joiden tarkoituksena oli normaalin elämäntavan keskeyttäminen järjestyksen ja lain väliaikaisella päinvastoin kääntämisellä.³⁵⁷ Zeitlinin mukaan tämän tyyppiset rituaalit ovat tyyppillisiä hierarkkisissa kulttuureissa, joiden sisäisen dynamiikan kannalta on edullista

³⁵¹ Vuonna 89 eaa. kaikki Italian niemimaan kaupungit saivat kansalaisoikeudet seurauksena vuosien 91-87 eaa. välillä käydystä liittolaissodasta. Neapolis, nyk. Napoli oli pitkälle roomalaisajalle kreikkalaisen kulttuurin keskus. Antiikin aikaisia jäänteitä on nykyisessä kaupungissa nähtävissä vain vähän, ja ne ovat syvällä modernin kaupungin alla. Elean, nyk. Velia, antiikinaikaiset jäänteet ovat myös vähäiset.

³⁵² Schultz 2006, 75-78.

³⁵³ Bona Deaa, ”hyvää jumalatarta”, juhlivat Rooman yhteiskunnan huipulla olleiden vaimot keskenään. Aiheesta esim. Versnel 1992.

³⁵⁴ Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 232-236.

³⁵⁵ Schultz 2006, 23.

³⁵⁶ Versnel 1992, 37.

³⁵⁷ Versnel 1992, 38.

kääntää sosiaaliset normit hallitusti ajoittain pääläelleen. Siten ne puhuttelivat hänen mukaansa kreikkalais-roomalaisen antiikin naisia, joiden asema oli tavallisesti alisteinen miehille.³⁵⁸ Myös myytin Ceres-äidin toimintavallassa on jonkinlaisia kaikuja patriarkaalisen vallan vahvistamisesta siitä poikkeamalla, vaikka kysymys olikin kuolemattomasta jumalasta.

Kreikkalaiseksi naisten *sacrum anniversarium Cereris* -rituaaleissa määriteltiin papittaren lisäksi myös rituaalin suoritustapa, joka on ilmaistu roomalaislähteissä termeillä *graeco ritu* tai *graeca sacra*.³⁵⁹ Tämä voi tarkoittaa esimerkiksi paljain päin rukoilemista. John Scheidin mukaan käsite kuitenkin viittaa tyypilliseen roomalaiseen tapaan kunnioittaa jumalia, eikä niinkään merkitse rituaalissa seuratun tiukan kreikkalaista muotoa. Lähteistä ei täysin selviä mitä tarkalleen ottaen *graeco ritu* piti sisällään. Se saattoi kyllä sisältää kreikkalaisille tyypillisiä elementtejä, kuten laakeriseppeleen pitämisen, mutta esimerkiksi rukoilu paljain päin sisältyi myös joihinkin vanharoomalaisiin rituaaleihin.³⁶⁰

Graeco ritu -käsite ei siis suinkaan välttämättä liittynyt niihin moniin kreikkalaisiin rituaaleihin, kuten Castorin ja Polluxin tai Asklepioksen, joita Roomassa harjoitettiin. Cereen lisäksi tapa mainitaan vain Herkuleen, Saturnuksen ja Apollon yhteydessä. Scheid tulkitsee konseptin yrityksenä uudistaa 200-luvun lopulta lähtien vanhaksi ymmärtämäänsä näkemystä Roomasta avoimena kaupunkina, johon kreikkalaisuuskin kuului oleellisena pohjavireenä.³⁶¹

Erityisesti Cereen yhteydessä Scheid pitää *graeco ritu* -tapaa myöhäisenä lisänä, joka otettiin käyttöön vuoden 217 tienoilla, kun Cereen ”hellenisaatio” eli samaistaminen Demeteriin hänen mukaansa tapahtui.³⁶² Näistä päätelmistä hän tosin ei esitä perusteluja. Seuraan Scheidin tulkintaa siltä osin, että hänen mukaansa roomalaisten tarve määritellä ja legitimoida uudelleen kaupunkinsa avoimuus tuli ajankohtaiseksi 200-luvun aikana. ”Kreikkalaisuuden” lisääminen jumalten yhteyteen oli Scheidin mukaan tapa tehdä rituaalista erikoinen ja houkutteleva.³⁶³

Tämän voi yhdistää Rüpken tulkintaan ritualisaatiosta eli siitä, miten 300-luvun kasvava yläluokka tarvitsi yhä laajemman yleisön, jolle vaikutusvaltaansa esittää. Tästä seurasi rituaalien yhä lisääntyvä sääntely, joka synnytti tarpeen myös tarkempaan sisällön määrittelyyn. Rüpken mukaan tämä oli kommunikaatiota, jolle tilan tarjosi kasvava julkisen

³⁵⁸ Zeitlin 1982, 133.

³⁵⁹ Cic. *Balb.* 24, 55; *Verr.* 2, 4, 106; 2, 5, 187; *Ov. Fast.* 4, 419-422; *Val. Max.* 1, 1, 1; *Fest. s.v. Graeca sacra* (Müller 97).

³⁶⁰ Scheid 1995, 16, 22-23.

³⁶¹ Scheid 1995, 20, 26.

³⁶² Scheid 1995, 23-24. Todennäköisesti hänellä on mielessään *lectisternium*-rituaali, katso seuraava luku.

³⁶³ Scheid 1995, 21.

näyttäytymisen muoto teatteri, jonne myös orjat ja naiset pääsivät seuraamaan esityksiä.³⁶⁴ Tässä toiminnassa vanhojen kulttuuriyhteyksien korostaminen kreikkalaisiin virtauksiin uskonnon aluella on hyvin saattanut olla käyttökelpoinen. Toisin kuin Scheid esittää, tulkitsen tämän kuitenkin jälkikäteen laadittuina selityksinä jo olemassa oleville käytännöille kuin suorana näyttönä ”hellenisaatiosta”. Pikemminkin *greco ritua* voi tulkita esimerkkinä roomalaisesta tulkinnasta, *interpretatio romanasta*, ja naisten rituaalia kreikkalaisuuden korostamisesta.

Ateenalaisessa *Thesmofooriassa* naiset vetäytyivät juhlan ajaksi kaupungin ulkopuolelle valittuaan keskuudestaan johtajattaren. Roomassa johtajan rooli on voinut olla kreikkalaisella papittarella, ellei sitten yläluokan *matronalla* Bona Dean kultin tapaan. Säädösten avulla Rüpken mukaan tasavaltainen hallinto lisäsi kontrollin määrää julkisissa rituaaleissa.³⁶⁵ Holhouksenalaisten naisten keskinäistä toimintaa lienee ollut syytä kontrolloida, ja viimeistään 100-luvulle tultaessa *sacrum anniversarium Cereris* joutui tarkemman kontrollin alaiseksi, kuten Cicero selvittää:

*Laeilla on tuiki tarkasti pidettävä huolta, että lukuisat silmäparit kirkkaassa päivänvalossa valvovat naistemme mainetta ja että heidät vihitään Cereksen [rituaaleihin] mysteereihin Roomassa noudatettavan riitin mukaan. Esi-isien ehdottomuuden tämänkaltaisissa asioissa osoittavat senaatin muinainen päätös Bakkanaaleista ja konsulien sotavoimien avustuksella toimeenpanemat tutkimukset ja rangaistukset.*³⁶⁶

Bakkanaaleilla tarkoitetaan vuoden 186 tapahtumia, joiden perusteella senaatti kielsi yölliset rituaalit, joihin molemmat sukupuolet osallistuivat.³⁶⁷ Alkutekstissä on mysteerien sijaan ”ritu Cereri”, Cereen rituaalit. Mysteerien sijaan tekstissä todennäköisesti tarkoitetaankin naisten rituaaleja, sillä mysteerin luonteeseen kuuluu salassapito, eivätkä lukuisat silmäparit viittaa tähän. Miehet, jotka kirjallisuutta antiikissa tuottivat, eivät tosin tunteneet niiden juhlien sisältöä, joita vain naiset viettivät. Myös kreikkalainen papitar on voinut herättää epäilyksiä, sillä vaikka kreikkalaiset olivatkin esikuvia kirjallisuudessa, kreikkalaisuus saatettiin 100-luvulle tultaessa yhdistää myös käsitykseen itäisten ylellisyyksien ja vallan turmelevasta vaikutuksesta.³⁶⁸

³⁶⁴ Dowden 1989, 26, 202-203; Beard – North – Price 1998, 71; Rüpke 2012, 46-47.

³⁶⁵ Rüpke 2012, 46.

³⁶⁶ Cic. Leg. 2, 37. *Quibus profecto diligentissime sanciendum est, ut mulierum famam multorum oculis lux clara custodiat, initienturque eo ritu Cereri quo Romae initiantur. Quo in genere severitatem maiorum senatus vetus auctoritas de Bacchanalibus et consulum exercitu adhibito quaestio animadversioque declarat.* Suom. Veli-Matti Rissanen (2004).

³⁶⁷ Gruen 1990, 37; Beard – North – Price 1998, 93-96.

³⁶⁸ Esim. Gruen 1990, 62-78.

Päivänvalon tärkeydestä huolimatta tulet ja soihtujen polttaminen kuuluivat Ceres-kuvauksiin ja Cereeseen liittyviin rituaaleihin, ainakin silloin kun ne koskivat naisia. Cicero myös toteaa, miten Cereen rituaaleihin vihitään juuri Roomassa noudatettavan riitin mukaan – oli kysymys kuinka kreikkalaisesta rituaalista. Näin syntyy vaikutelma, että roomalaiset tiedostivat Roomassa harjoitettujen rituaalien todella eronneen muiden Italian kaupunkien rituaaleista. Samalla on kuitenkin syytä myös muistaa, että Ciceron retoriikkaan kuului olennaisesti esi-isien kunnioittamisen korostaminen.

Naisten juhla on voinut sisältää pimeässä suoritettuja rituaaleja, ainakin ennen Bakkanalian tapahtumia. Myytissähän Ceres tytärtään etsiessään sytyttää soihdun Etnan tulesta, ja samoin Proserpinan matka Manalaan taittuu pimeässä. *Thesmofooriaa* viettävät naiset jäljittelivät rituaalissaan myytin eri vaiheita, mutta pääjuhla oli tyttären löytyminen, initiaation suorittaminen ja ongelman ratkeaminen.³⁶⁹ Tämä on todennäköisesti ollut roomalaisessakin juhlassa keskeisintä, ja naisten toimiminen pimeässä toisaalta myös merkki väliaikaisesta poikkeuksesta suhteessa käsitykseen naisten holhoamistarpeesta. Dowden esittää tulen vertauskuvana myytin neidon symbolisesta kuolemasta ja uudelleensyntymästä.³⁷⁰ Näin neito olisi rituaalin jälkeen valmis avioliittoon.

Sacrum anniversarium Cereris ei kuitenkaan ollut vain tyttöikäisten rituaali, vaan myös vaimot osallistuivat siihen. Ovidius kertoo *Muodonmuutoksia*-teoksessaan naisten jäljitelleen koskemattomia neitoja Cereen rituaalien aikana:

*Hurskaat äidit maan Cereksen jokavuotista tuota
viettivät juhlaa, jossa he päällään valkeat vaatteet
antavat uuden taas sadon tähkien seppelet tälle
eivätkä yhdeksään yöhön he koskea miesten,
vaan pidättäytyvät lemmestä. On elojuhlissa läsnä
naisien joukossa maan kuninkaan oma vaimo Kenkhreis.*³⁷¹

Näihin naisiin lukeutuivat myös johtavan eliitin vaimot. Vaikka rituaalin kuvaukseen liittyy elonkorjuutematikkaa, lemmestä pidättäytymisen voi nähdä selkeänä yhteytenä myytin kuvaamaan tyttöyteen, jota rituaalissa jäljiteltiin.³⁷² Seksistä kieltäytyminen oli vaimoille symbolinen neitsyyden ele. Naisten poistuminen kaupungista juhlan aikana lienee ollutkin

³⁶⁹ Versnel 1992, 34, 37-38.

³⁷⁰ Dowden 1989, 201.

³⁷¹ Ov. *Met.* 10, 431-436. *'Festa piae Cereris celebrabant annua matres/ illa, quibus nivea velatae corpora veste/ primitias frugum dant spicea serta suarum/ perque novem noctes venerem tactusque viriles/ in vetitis numerant: turba Cenkhreis in illa/ regis adest coniunx arcanaque sacra frequentat.* Suom. Alpo Rönty (1997). Ovidius kuvaa kyproslaista rituaalia.

³⁷² Graf; Ov. *Am.* 3, 10, 1-2; *Met.* 10, 433-436. Juhla on näin ollen saattanut kestää yhdeksän päivää.

ainoa varma keino välttää seksi miesten kanssa. Pliniuksen mukaan apuna käytettiin myös voimakastuoksuista *vitex*-nimistä kasvia, jota voitiin levittää vuoteeseen seksuaalisen halun hillitsemiseksi.³⁷³

Samoin neitsyyteen viittaa naisten pukeutuminen valkoiseen.³⁷⁴ Valkoinen yhdistyy myös avioliiton rituaaleihin, jossa morsiamen vaateus symboloi tämän koskemattomuutta.

Dionysios Halikarnassoslaisen mukaan kreikkalaiset naiset suorittivat Cereen uhrin ilman viiniä, sillä viinin nauttimista ei siellä katsottu naisille sopivana.³⁷⁵ Näin saattoi olla myös Roomassa, tosin Scheidin mukaan vasta vuodesta 217 lähtien.³⁷⁶ Viinin sijaan saatettiin käyttää esimerkiksi maitoa. Naiset siis eläytyivät tyttöikään, josta jokaisella oli omakohtaista kokemusta. Staples huomauttaa, miten seksuaalisesti aktiivisen iän ohittaneet naiset eivät juuri saaneet huomiota roomalaisen uskonnon yhteydessä, myytissä ja rituaaleissa.³⁷⁷

Uhreina juhlassa käytettiin todennäköisesti naisjumaluuksille tavallisia possuja, kuten *Thesmofooriassakin*.³⁷⁸ Joko ne olivat oikeita eläimiä, tai sitten eläintä esittäviä pieniä terrakottaisia veistoksia. Ne olivat yleensä savesta, toisinaan myös pronssista, valmistettuja pienoiveistoksia, votiiviesineitä, joita on löytynyt laajalti kreikkalais-roomalaisesta maailmasta. Votiiviesine toimi samalla periaatteella kuin votiivitemppelikin: lahjana jumalalle, kiitokseksi täytetystä pyynnöstä tai pyynnön yhteydessä lupauksena. Pienet votiiviesineet ovat merkkejä yksityisestä uskonnonharjoittamisesta, kommunikaatiosta ykittäisen ihmisen ja jumalan välillä, joista ei antiikin kirjallisuudessa ole säilynyt minkäänlaisia mainintoja.³⁷⁹

Kreikkalaisessa maailmassa naisten tiedetään uhranneen possujen lisäksi myös Demeter-jumalaa tai tämän palvelijaa kuvaavia figuriineja, jonka attribuutteja ovat porsas, kukannuppu ja soihtu, mutta Schultzin mukaan keskisessä Italiassa votiivifiguriinit olivat pääasiassa niin sanottuja anatomisia votiiveja, jotka esittävät ihmisen ruumiinosia.³⁸⁰ Rooman kaupungista ei ole löytynyt Cereelle omistettua votiivikuoppaa. Aricciassa on lähinnä Roomaa oleva Cereen kulttipaikka, josta votiivifiguriineja on löytynyt.³⁸¹

³⁷³ Plin. 24, 38, 59. Kreikaksi kasvia kutsuttiin *lygon-* tai *agnon-*nimellä, joka tarkoittaa puhdasta, siveää. Nykyinen tieteellinen nimi on *vitex agnus castus*, suom. siveydenpuu.

³⁷⁴ Ov. *Fast.* 4, 619-620.

³⁷⁵ Dion. Hal. 1, 33, 1.

³⁷⁶ Scheid 1995, 23-24.

³⁷⁷ Staples 1998, 58.

³⁷⁸ Versnel 1992, 43.

³⁷⁹ Schultz 2006, 97.

³⁸⁰ Schultz 2006, 98.

³⁸¹ Beard – North – Price 1998, 12, 69; Menichetti 2008b, 250.

Ovidiuksen lainauksesta käy ilmi, että hänen aikanaan myös hallitsijan puoliso saattoi osallistua rituaaleihin. Sekä sotien vuoksi että Rüpken määrittelemän uuden yläluokan syntymisen jälkeen niin naisten toimintaan kuin vierasmaalaisuuteenkin kiinnitettiin lisääntyvää huomiota. Äitijumaluuksien palveleminen yleistyi 200-luvun loppua kohden, ja äitiyden merkityksen korostaminen synnyttää yhteyden kodin piiriin korostumisesta.

Thesmoforia- ja *sacrum anniversarium Cereris* -naistenjuhlia on tulkittu ennen kaikkea hedelmällisyyden rituaaleina, sillä sekä sadonkorjuaikaan sijoittuva ajankohta että hedelmällisyyttä symboloivat uhrat, porsaas ja pinjat liittyvät maanviljelyyn ja sadon hedelmään. Samoin naisten osallisuutta on tulkittu tästä näkökulmasta, sillä hedelmällisyys ymmärrettiin antiikissa ennen kaikkea naisten ominaisuutena. Hedelmällisyyteen ja naiseksi tulemiseen liittyvät rituaalit koskivat siis erityisesti naisia, äitejä ja tyttäriä.

Hedelmällisyysfunktion korostaminen antaa kuitenkin nykytutkimuksen mukaan yksipuolisen kuvan naisten uskonnollisesta osallistumisesta. Hedelmällisyysmotiivien rinnalle on nostettu huomioita Cereen rituaalin merkityksestä sukupuoliroolien määrittelijänä ja vahvistajana, *Thesmoforian* suomen vertailuaineiston perusteella. Käytännöllisen tulkinnan ohessa on pyritty kannustamaan symbolisen tulkinnan tekemiseen, aivan kuten myytinkin kohdalla.³⁸²

Cereen rituaalin merkitys yhteisölle ei pelkisty pelkäksi hedelmällisyysjuhla. *Sacrum anniversarium Cereris* -juhlassa oli ihmisten hedelmällisyyttä käsitteleviä elementtejä, mutta sen yksilötasoa yleisempi merkitys muodostui yksilöiden suhteesta yhteisöön.

Siirtymärituaalina tässä määriteltiin yhteisön jäsenten uudet roolit, jotka sukupuolittivat: miehellä ja naisella nähtiin eri tehtävät. Lapsuuden loppu merkitsi tytöille astumista avioavaimon rooliin ja jälkeläisten hoivaamiseen, joka ohjasi näiden toimintaa kodin piiriin. Rooman yläluokkaan kuuluvat eli kansalaiset toivoivat jälkeläisiä laillisiksi perillisiksi, joiden avulla myös suvun nimi säilyisi. Siksi avioliitto, sopimus sukujen välillä, oli tärkeä osa yhteisön jatkuvuutta. Dowdenin mukaan tyttöjen initiaatoriittien merkitys syntyy osana laajempaa rituaalien kokonaisuutta, joka palvelee koko yhteisön uudistumista.³⁸³ Siten Cereen rituaali ei ollut vain avioliittoon valmistava, vaan määritteli yhteisön sisäisiä suhteita laajemmin sukupuolen, iän ja sosiaalisen aseman perusteella.

Cereen naisten juhla oli sekä sukupuolen että sosiaalisen aseman kannalta selektiivinen. Tulkitsen, että poissulkevat rituaalit pyrkivät yläluokan naisten ja miesten toiminta-aluiden

³⁸² Esim. Versnel 1992; Parker 2006.

³⁸³ Dowden 1989, 35.

erottelemiseen. *Sacrum anniversarium Cereris* osuisi näin 300-luvulla alkaneen Rüpken määrittelemän ritualisaation, uusien julkisen toiminnan sääntelyn, kohteeksi ja uuden, yhtenäisen yläluokan rituaaliksi. Rüpken tulkintaa seuraten Cereen kreikkalaisen rituaalin voi nähdä täydentäneen ja siten sitouttaneen naisia julkisen kommunikaation piiriin.³⁸⁴ Samalla se vahvisti, mutta myös rajasi, naisten toiminta-aluetta. Staplesin mukaan se asenne, joka lakikirjallisuudessa ja mytologian traditiossa kohdistettiin naisiin, tuli rituaaleissa esille, ja naisten kontrollinnin epäonnistuminen saattoi johtaa sosiaaliseen ja poliittiseen kaaokseen.³⁸⁵ Tästä on viitteitä Liviuksen kuvauksessa.

Tyttöjen siirtymärituaali matkalla *matronan* rooliin valmensi naisia heille varattuun tehtävään yhteisössä. Spaethin mukaan niin kreikkalaiselle Cereen rituaalille kuin muillekin *matronien* rituaaleilla oli tyypillistä näiden kahden naiskategorian, vaimojen ja neitojen, rinnastaminen.³⁸⁶ Tyttöjen aikuistumisrituaali valmisti naimisiinmenoon ja äitiyteen, tulevaan *matronan* rooliin. Roomalaisessa yhteiskunnassa matronat olivat Staplesin mukaan ainoa naiskategoria, jolla oli potentiaalista poliittista valtaa.³⁸⁷ Siksi näitä myös oli tarpeen kontrolloida, ja myös vaimojen osallistuminen initiaation juhlaan uusintii tätä naisen asemaa kontrollin kohteena. Käänteisellä tavalla toimiva niin kutsutun poikkeus-kategorian (*festival of exception*) rituaalin logiikka, normaalin kääntäminen väliaikaisesti pääläelleen, toimii tätä normaalia vahvistavana ja korostavana.³⁸⁸

4.4 Kreikkalainen Ceres Roomassa – sukupuoli ja ritualisaatio?

Millainen siis oli Cereen kreikkalainen myytti Roomassa, ja millainen siihen liittyvä, vain naisten kesken suoritettu uskonnollinen rituaali? Sekä myytissä että rituaalissa Cereen kreikkalaiset elementit olivat ilmeisiä. Näyttäisi siltä, että Cereen rituaaleja saatettiin ainakin jossain määrin hyödyntää yhteisön valtaapitävien taholta, sosiaalisen ja poliittisen järjestelmän tavoitteissa. Erityisesti naisten rituaalin, *sacrum anniversarium Cereriin*, kohdalla rituaaliin osallistujien sukupuoli korostui, ja näin sen voi nähdä tietoisena vallan keskittämiseen tähtäävänä pyrkimyksenä, jossa sukupuolella oli merkitystä. Syvällisemmät vastaukset näihin kysymyksiin vaatisivat ennen kaikkea lisää vertailevaa aineistoa niin naisiin

³⁸⁴ Rüpke 2012, 23-24.

³⁸⁵ Staples 1998, 61, 93.

³⁸⁶ Spaeth 1996, 66-67.

³⁸⁷ Staples 1998, 61.

³⁸⁸ Esim. Versnel 1992, 37-38.

keskittyvistä rituaaleista kuin kirjallisuuden asenteista kreikkalaisuutta kohtaan, mutta joitain ehdotuksia voi tehdä sukupuolen ja ritualisaation merkityksestä yhteisölle.

Proserpinan roolin voi tulkita Ceres-myytissä välittäjänä kuolleiden ja elävien maailmojen välissä, kun hän viettää osan vuodesta kuolleiden maailmassa, osan kuolemattomien jumalten. Tätä liminaalitulaksi kutsuttua vaihetta vastaa ihmisten maailmassa lapsuuden ja aikuisuuden välinen aika, josta aikuistumisrituaalit auttavat siirtymään seuraavaan vaiheeseen.³⁸⁹ Myytissä esiintyvä viljan jumaluus, vuodenkierto ja kasvun suojeleminen vertautuu rituaalissa symboliseen kasvukertomukseen: lapsuuden loppumiseen ja aikuisuuteen siirtymiseen.

Tämä initiaatio näyttäisi kuitenkin Cereen naisten juhlassa toistuvan myös aikuisten naisten kohdalla. Onko tarkoituksena ollut samaistaa naiset yhä uudelleen avuttoman neidon rooliin? Yhteisön yläluokan initiaatioihin liittyvät kertomukset ovat myös osa patriarkaalisen yhteisön jatkuvuuden turvaamista ja sen hierarkian uusintamista, ja äidin valta tyttären naittamisessa niin myytissä kuin historiallisessa todellisuudessaakin oli olematon. Staplesin mukaan etenkin myyteissä sukupuoli korostui. Syyksi hän näkee roomalaisen kulttuurin kaikenläpäisevän naisvihan, jonka vuoksi naiset ja varsinkin yläluokan *matronat* tulkittiin helposti uhaksi yhteisön sisäiselle järjestykselle.³⁹⁰

Staples näkee naisilla joka tapauksessa tärkeän osan roomalaisuutta määrittelevissä tarinoissa, joissa oli usein kyse rituaalien tai temppelien perustamisesta. Tällöin naisten toiminta saatettiin arvioida potentiaalisena esteenä yhteisön menestykselle ulkopuolisen uhan kohdatessa.³⁹¹ Cereen temppelin perustamisen yhteydessä naisia ei mainita, eivätkä naiset korostuneet Cereen yhteydessä kuin kreikkalaisen rituaalin yhteydessä.

Sen sijaan kreikkalaiset sibyllat määräisivät temppelin perustamisesta. Samoin Sibyllan kirjojen neuvosta perustettiin myös esimerkiksi *ludi Tarentini* -juhlakisat Dis Paterin eli Haadeksen ja Proserpinan, Manalan hallitsijoiden, lepyttämiseksi ensimmäisen puunilaissodan aikaan vuonna 249. Juhlat kestivät kolme päivää, ja sen aikana uhrattiin tummia eläimiä, kuten maanalaisille jumalille oli tapana, ja järjestettiin kilpa-ajot Mars-kentällä.³⁹² Yhteys Cereen ja Proserpinan myyttiin on ilmeinen, mutta äitijumala ei tässä yhteydessä esiinny. Toinen kreikkalaismallinen rituaali, joka perustettiin Cereelle, oli

³⁸⁹ Spaeth 1996, 51-52.

³⁹⁰ Staples 1998, 57-58.

³⁹¹ Staples 1998, 83.

³⁹² Freyburger 2006.

*lectisternium*³⁹³ vuonna 217. Silloin roomalaiset olivat hävinneet toisen puunilaissodan taistelun Trasimene-järvellä, ja jälleen Sibyllan kirjat neuvoivat lepyttämään Cerestä.³⁹⁴

Ensimmäistä *lectisterniumia* oli vietetty Roomassa vuonna 399. Syynä olivat olleet ankara talvi ja huono kesä tämän jälkeen. Rituaali tapahtui sohvilta käsin kreikkalaisen mallin mukaisesti. Jumalille katettiin julkisesti nähtäväksi päivällinen, johon nämä osallistuivat veistoksen tai rintakuvan muodossa pareittain. Livius kertoo, miten myös kodeissa vietettiin juhlaa, ja yleisesti kaupungissa vallitsi rauhanomainen ilmapiiri. Dionysios Halikarnassoslainen lisää, että juhlan ajaksi kahleissa olevat orjat päästettiin vapaiksi, mutta rauha säilyi kaikesta juhlinnasta huolimatta kaupungissa.³⁹⁵ Vuoden 217 *lectisterniumista* lähtien Ceres näyttää yhdistetyn Mercuriukseen, jumalten viestinviejään, joka toimi myös Manalassa sielujen saattajana. Mercurius oli kauppiaidenkin jumala, ja yhteys Cereeseen syntyy viljakaupankin kautta: plbeijiediilit huolehtivat muun muassa *annonasta*, viljanjaosta kaupunkilaisille.³⁹⁶

Miksi kreikkalaiset jumaluudet kutsuttiin apuun vaikeina aikoina? Rauhanomaisuuden korostaminen viittaa onnistuneeseen diplomatiaan, ja etenkin puunilaissotien aikana roomalaisilla oli Gruenin mukaan vanhojen kreikkalaisten siirtokuntien valtuutus ja tuki ajaa karthagolaiset Italian niemimaalta. Lisäksi tämä oli hänen mukaansa myös geopolitiikkaa, kun roomalaiset suuntasivat valloittamaan itäistä Välimerta Italian-menestyksensä seurauksena.³⁹⁷ Kuten Scheid tulkitsee, Cereen naisten juhlaan kuuluneen *graeco ritun* voi nähdä myöhäisen tasavallan ajan tarkoituksellisena kreikkalaisten juurten korostamisena, aivan kuten hän näkee Sibyllan kirjatkin. Motiivina tälle hän näkee kirjailijoiden halun ymmärtää Rooma avoimena kaupunkina.

Sukupuoli oli siis Cereen yhteydessä vain osittain keskeinen tekijä, ja muutenkin sosiaalinen asema oli ratkaisevampi roomalaisessa yhteisössä toimivalle. Molemmat sukupuolet olivat osa yhteisöä, vaikka naisilla ei ollutkaan poliittisia oikeuksia, naisten toiminta-alue oli Roomassa joka tapauksessa todennäköisesti laajempi kuin kirjallisten lähteiden perusteella voi päätellä. Sotien seurauksena naiset lienevät olleet yhteisössä enemmän näkyvillä, kun miesväestö väheni. Tilanne oli tällainen niin varhaisella keisariajalla, jolta kirjalliset lähteet

³⁹³ Juhlan nimi koostuu sanoista *lectum*, sohva, ja *sterno*, levätä/maata.

³⁹⁴ Liv. 22, 10, 9. Samana vuonna sisilialaiselle Venus Erycinna/Eryxille temppeli Roomaan. Liv. 22, 9, 7; Beard – North – Price 1998, 83.

³⁹⁵ Liv. 5, 13, 4-7; Dion. Hal. 12, 9-10; Beard – North – Price 1998, 63.

³⁹⁶ Spaeth 1996, 40.

³⁹⁷ Gruen 1990, 8-10.

ovat peräisin, kun sisällissotia oli käyty pitkään, samoin kuin 200-luvulla pitkien puunilaissotien aikana ja jälkeen, jota lähteet kuvaavat. Miesvaltaan perustuva hierarkkinen järjestelmä reagoi tiukentamalla naisten kontrollintia. Kirjallisuudessa tämä näkyy vähättelyn retoriikkana sekä naisten että kreikkalaisuuden kohdalla.

Keskeinen kontrolloinnin väline yksilön näkökulmasta, sukupuolesta riippumatta, oli avioliitto. Avioliitto oli niin keskeinen osa naisia koskevaa toimintaa, että katsaus sen vaikeuksiin on Cereen kohdalla tarpeellinen, vaikka Cereen rooli sen yhteydessä korostuikin vasta myöhäisen tasavallan ajalla,³⁹⁸ ja Cerestä alettiin pitää keisariajalla aviovaimon ihanteena.

Varsinkin naisesta tuli avioliiton myötä osa sosiaalista järjestelmää, jonka tavoitteisiin tämä sitoutettiin. Nainen oli aikuistuttuaan yhteisön jäsen suhteensa aviopuolisoonsa ja isäänsä kautta, mies taas ennen kaikkea hoitamiansa vastuiden kautta. Näin myytin Proserpina, joka eli puoliksi Manalassa ja puoliksi taivaassa, vertautuu aviovaimoon, joka kuului lastensa kautta miehensä perheeseen, ja isänsä puolesta lapsuutensa perheeseen.

Tästä syntyy Staplesin kuvaama ulkopuolisuus, joka taas heijastuu hänen mukaansa naisten suhteeseen koko yhteisön kanssa. Tällaista tilannetta erityisesti *sine manu* -avioliitot vahvistivat, kun aviovaimo säilyi isänsä holhauksen alaisena ja näin osana lapsuuden perhettään.³⁹⁹ Avioliitto siis teki naisen siirtymän *matronien* kategoriaan näkyväksi, ja määritteli tämän oikeudellisen aseman. *Cum manu* -liitoissa taas nainen siirtyi osaksi aviomiehensä perhettä ja puolisonsa *patria potestas* -vallan alaisuuteen.⁴⁰⁰

Roomalaista avioliittoa ei kuitenkaan tarvinnut vahvistaa virkamiesten edessä, eikä avioliitoista pidetty rekisteriä. Avioliiton rituaalit eivät olleet edellytyksenä sen lailliselle pätevyydelle, mutta ne suoritettiin todistajien läsnäollessa. Rituaalit olivat siis tärkeä osa liiton solmimista yhteisön näkökulmasta, sillä ne kertoivat aviopuolisoiden asemasta yhteisön silmissä. Cereen kreikkalaiset rituaalit osallistuivat avioliiton määrittelyyn symbolisella tasolla, ja tekivät näkyväksi naisten osan tässä: kreikkalaisessa maailmassa sukupuolten erottelulla oli suurempi merkitys. Tässä kreikkalaisen rituaalin sukupuolikäsityksen voi siis nähdä välineenä rituaalisen kontrollin lisäämiseen.

³⁹⁸ Varr. *Rust.* 2.4.9-10, *Ling.* 5.61; Serv. *Aen.* 4.58; Ov. *Fast.* 4.792; Plut. *Vit. Fab. Max.* 1; Fest. s.v. *facem* (87 Müller). *Facem per nuptiis in honorem Cereris praeferabant; aqua aspergebatur nova nupta, sive ut casta puraue ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret.* Soihdusta avioliiton metonyyminä Staples 1998, 84-85.

³⁹⁹ Staples 1998, 75, 79.

⁴⁰⁰ Staples 1998, 75, 174. Aviomies sai siis morsiamen käden (*manus*) myötä hallintaansa myös hänen omaisuutensa, mutta nämä liitot olivat 200-luvulla jo harvinaisia.

Tämä koski yläluokan naisia juuri siksi, että heidän vaikutusvaltansa kasvoi kriisiaikoina suhteessa enemmän kuin alempien sosiaaliluokkien naisten, kun oletetaan miesväestön vähentyneen. Rooman 200-luvun sotien seurauksena johtavan yläluokan yhteinen huoli koski jälkeläisten ja sotilaiden määrän vähenemistä. Rüpken ritualisaation teorian valossa Cereen kreikkalaisen rituaalin ja sen keskittymisen naisen elämänvaiheisiin voi nähdä sukupuoliroolien korostamisena.

Lisääntynyt rituaalien määrä tarjosi mahdollisuuksia yhä suuremman yleisön saavuttamiseen 200-luvun kuluessa. Kun temppeleitä tiedetään rakennetun vuosien 340-338 latinalaissotiin mennessä noin 20, niin 200-luvulla niitä valmistui sääntelystä huolimatta lähes 50 eri puolille Roomaa. Näin rituaalisen toiminnan ohella myös temppelirakentamisesta tuli kilpailtu kenttä ja julkisen kommunikaation tila.⁴⁰¹ Itse temppelien rakentaminenkin kasvatti rituaalien määrää, kun dedikaatiopäivään liittyi yleensä juhla. Näiden yhteydessä erityisesti kulkueet olivat tehokkain tapa kerätä rituaaleille yleisöä, ja kreikkalaisiin rituaaleihin tällainen yleensä liittyi. *Sacrum anniversarium Cereris* on siten voinut sisältää naisia pois kaupungista saattavan kulkueen. Esimerkiksi Eleusiin Demeter-juhliin kuului kulkue Ateenasta Eleusiin kulttipaikalle, johon sisältyi muun muassa rituaalista rivoutta, jonka voi hetkellisen tavanomaisen järjestyksen kääntämiseksi päinvastoin. Herjanheittoa sisältyi myös roomalaisiin kulkueisiin.⁴⁰² Scheidin kuvaama kreikkalaisten rituaalien houkuttelevuus saattoi muodostua näistä näkyvyyden takaavista ominaisuuksista, mutta Cereen kreikkalaista rituaalia rajoitti joka tapauksessa sen sukupuolisidonnaisuus.

Koska *sacrum anniversarium Cereris* kuului naisten hetkellinen vetäytyminen yhteisöstä, se oli ristiriidassa naisten toiminnan kanssa miesväestön vähennyttä. Myös rituaalin kreikkalaisuus saattoi helpottaa sen perumista, ja taisteluissa kuolleiden kunnioittaminen oli kriisiajan yhteisön sisäisen yhtenäisyyden kannalta kenties kaikkein tärkeintä. Naisiin kohdistuvia rajoitteita seurasi lisää, kun seuraavan vuoden 215 *lex Oppia* rajoitti naisten vaatetusta, kulan omistamista ja hevostähtäillä ajoa.⁴⁰³

Koska Cereen temppeli ei sijainnut kaupungin hallinnollisessa ytimessä *Forum Romanumilla*, sen on ajateltu olleen lähtökohtaisesti ulkopuolinen ja vierasmaalainen. Tämä käsitys on haastettu, mutta toisaalta vetäytyminen ja etäisyyden ottaminen on initiaatorituaaleissa tavallista. Lapsuuden ja aikuisuuden välinen etäisyys saattoi konkretisoitua Cereen rituaalissa

⁴⁰¹ Rüpke 2012, 17, 81.

⁴⁰² Rüpke 2012, 72.

⁴⁰³ Liv. 34, 6, 15.

kaupungista poistumisella. Lähteet eivät tosin mainitsekaan juhlaa vietetyn Cereen temppelillä. Etelä-Italian *Thesmoforia*-kulttipaikoista tiedetään, että ne sijaitsivat yleensä kaupungin ulkopuolella. Toisaalta Ateenassa *Thesmoforiaa* juhlinta Pnyks-kukkulalla, joka oli suoraan Akropoliin alapuolella aivan kaupungin symbolisen valtokeskuksen vieressä. *Festivals of exception* -tulkinnan mukaisesti näin valtaa vailla olevat näkyivät hetkellisesti sen ytimessä.

Cereen temppelikään ei ollut etäällä kaupungin poliittisesta keskuksesta, vaikka suoraa näköyhteyttä Forum Romanumille ei ollutkaan. *Sacrum anniversarium Cereris* -juhlan viettopaikkaa ei kuitenkaan tunneta, ja Roomassa esimerkiksi Dianan naisten kultista tiedetään osallistujien vaeltaneen noin 40 kilometrin päähän kulttipaikalle. Cereen kohdalla tällaisesta ei ole säilynyt minkäänlaista mainintaa, mutta Arician kulttipaikalle on saman suuruusluokan etäisyys Roomasta. Roomalaisten naisten juhlan viettopaikka saattoi olla Bona Dean juhlien tapaan yläluokan *matronan* perheen yksityistalo, tai sitten naiset lähtivät kokonaan pois kaupungista. Näin tehtiin esimerkiksi Juno Lucinan ja Dianan juhlissa.⁴⁰⁴

Ceres oli yksi tasavallan Rooman merkittävistä ja vaikutusvaltaisista jumaluuksista. Vastuullaan Cereellä oli konkreettisiä asioita, jotka liittyivät yhteisön hyvinvointiin, jatkuvuuteen, sen sisäiseen eheyteen ja harmoniaan. Naisten rituaalissa tämä vertautui ihmisen elämänkaareen. Hyvin tyypilliseen roomalaisjumaluuden tapaan Ceres oli ajallisesti läsnä ihmisen eri elämänvaiheissa. Hän oli mitä vähimmässä määrin naisille varattu jumaluus, mutta varhainen samaistaminen kreikkalaiseen Demeter-jumalaan on saattanut vaikuttaa myöhempiin tulkintoihin Cereestä ja saada tämän näyttämään naisten jumaluudelta. Naisten juhlankin merkitys syntyi ennen kaikkea suhteessa miespuolisiin ja liittyi koko yhteisön hyvinvointiin ja jatkuvuuteen.

⁴⁰⁴ Hänninen – Kahlos – Lehtonen 2012, 239-240.

5 Yhteenveto

Olen tässä pro gradussa kerännyt Cereen temppeliä, Cereen kreikkalaista myyttiä sekä rituaaleja koskevaa aineistoa yhteen, ja analysoinut näitä erityisesti naisten toiminnan ja kreikkalaisuuden näkökulmista sekä pohtinut sukupuolen merkitystä ritualisaatioprosessissa. Kreikkalaisuus nousee esille varsinkin temppelin koristelua koskevassa aineistossa, mutta myös myytissä ja rituaalissa, joille on löydettävissä vastineet kreikkalaisesta maailmasta. Kuvallisia esityksiä olen tutkinut pääasiassa *Magna Graecian* vertailevan aineiston avulla, täydentäen ensimmäisen vuosisadan sekä ennen että jälkeen ajanlaskumme alun roomalaisella kirjallisuudella. Kirjallisia kuvauksia roomalaisia vastaavista kreikkalaisista ilmiöistä taas olen käyttänyt mannerkreikkalaista aineistoa.

Miten siis Cereen temppeli esitetään roomalaisen historiankirjoituksen traditiossa, ja mitä sen kreikkalaisuudesta voi sanoa käytetyn aineiston perusteella? Tarkastelemalla näitä kysymyksiä olen pohtinut, mitä eri lähteiden valossa voidaan sanoa kreikkalaisuuden, naisten toiminnan ja yleensä sukupuolen merkityksestä yhteisölle Rooman tasavallan 200-luvulla. Cereen temppeli ja sen kuvakoristelu antavat viitteitä kreikkalaisuuden merkittävästä asemasta tasavallan alun Roomassa, vaikka lähteet, Vitruvius ja Plinius, ovatkin myöhäisiä. Etenkin Pliniuksen kuvaus tuntuu kuitenkin yksityiskohtaisuutensa vuoksi luotettavalta. Myös temppelin arkkitehtuurin etruskilaisen muodon kautta syntyy varhaisen Rooman yhteys kreikkalaismaailmaan, joka todennäköisimmin tarkoitti *Magna Graeciaa*, sillä etruskien toiminnan tiedetään limittyneen niin kreikkalaisten kuin roomalaistenkin kanssa. Ensimmäisistä todistavat esimerkiksi joonialaisvaikutteet etruskitaiteessa.

Cereen temppelin kreikkalaisuus koski koristelua, joka oli todennäköisesti melko hyvin tarkasteltavissa. Vitruviuksen maininta esimerkkinä *araeostyylin* temppelistä yhdessä Capitoliumin Juppiterin temppelin kanssa synnyttää yhteyden Rooman tärkeimmän jumaluuden Juppiterin ja Cereen välille kaupunkikuvallisesti, ja kertoo roomalaisten temppelien yhteydestä etruskien rakennusperinteeseen. Esikuvana ja auktoriteettina pääjumalan temppeli sijaitsi Rooman keskeisimmällä kukkulalla. Cereen temppelin sijainti lähellä joen rantaa ei haastanut tätä auktoriteettia, ja oli mitä todennäköisimmin myös pienempi kooltaan. Näistä seikoista huolimatta se oli ilmeisen keskeinen paikka, ja liittyi auktoriteetin asemassa oleviin, valtaa käyttäviin johtaviin miehiin, senaattiin: Cereen temppeli oli 400-luvulla senaatin päätösten säilytyspaikka.

Sijainti lähellä *Circus Maximusta*, kilpa-ajorataa, myös takasi Cereelle näkyvyyden kaupunkikuvassa, kun tärkeät kulkueet, kuten sotasaalista esittelevien päälliköiden voittoa juhlistavien *triumfien* reitti kulki Cereen temppelin ohi kohti kilpa-ajorataa. Toisaalta myös läheinen satama ja *Forum Boarium* vaikuttivat tasavallan ajalla siihen, että Cereen temppelin lähellä kulki ihmisiä niin läheltä kuin kaukaakin. Aventinus-kukkula, jonka kupeessa temppeli sijaitsi, saattoi olla kaupungin *pomeriumin*, pyhän rajan, ulkopuolella, ja nämä tekijät usein tulkitaan alemman sosiaaliluokan asuinalueeksi ja vierasmaalaisten kulttien paikaksi. Temppelin perustamiseen liittyi kuitenkin sotilaallinen kriisi ja hyvitysuhri, ja plebeijien ja patriisien välinen vastakkainasettelu lientyi joka tapauksessa mahdollisesti jo 400-luvulla, ja joka tapauksessa 200-luvulle tultaessa.

Cereen kanssa yhdessä temppeliä asuttivat Liber ja Libera, joilla on useita nimiä – Bacchus ja Proserpina, kreikkalaisittain Dionysos ja Persefone tai Kore. Kaikki nämä kolme voidaan lukea vanhoiksi roomalaisiksi jumaluuksiksi, mutta kreikkalaista vaikutusta jo temppelin perustamisen yhteydessä ei voi pitää epätodennäköisenä. Yhtenä Rooman tärkeimmistä jumaluuksista Ceres oli monipuolisine ominaisuuksineen niin maanviljelyyn liittyvän kasvun suojelijana, lain ja oikeudenkäytön vartijana kuin vallan käytön ja sen mahdollistavien toimien kuten rituaalien avulla vaikuttamisen eli ritualisaation ytimessä. Samoja ominaisuuksia luettiin Cereen kreikkalaiselle vastineelle Demeterille.

Cereen rituaaleja ja kreikkalaista myyttiä olen arvioinut näistä lähtökohdista. Kysyin, millaisia olivat Cereen kreikkalainen myytti ja siihen perustuva rituaali Roomassa. Cereen perustavanlaatuinen rooli yhteisön jatkuvuuden takaajana näkyi agraariyhteisön vuodenkierrossa, joka rytmittyi kylvön, korjuun ja sadon varastoinnin rituaalien ympärille. Näin Ceres takasi elämän ja hyvinvoinnin materiaaliset edellytykset. Näiden lisäksi yhteisön jatkuvuudelle keskeistä on sen jäsenten välinen kommunikaatio ja sitoutuminen yhteisön tavoitteisiin, joka urbaanissa kontekstissa mahdollisesti vielä korostui. Rooman tasavallan 200-luku oli suurten muutosten aikaa, ja puunilaissodat muuttivat kaupunkivaltion toiminnan edellytyksiä huomattavasti. Sotien seurauksena Rooma kasvoi kaupunkivaltiota liittovallaksi, ja sen hallitsemisen periaatteet muuttuivat, kun valtaa saivat sotavoitoilla rikastuneet sotapäälliköt, jotka kilpailivat vanhan paikalliseliitin kanssa yllärajaisten uuden yläluokan kanssa. Cereen rituaaleihin kuuluva *sacrum anniversarium Cereris*, joka perustui kreikkalaisperäiseen myyttiin neidonryöstöstä, kuvaa naisten osuutta ja roolia tässä yhteisöön sitouttamisen kamppailussa.

Olen tutkinut Cereen kreikkalaista myyttiä ja rituaalia erityisesti symbolisen tulkinnan kautta. Initiaatio- eli siirtymärituaalit, joihin neidonryöstötarinoiden usein tulkitaan kuuluvan, korostavat tätä yhteisöön liittymisen prosessia. Lapsuudesta aikuisuuteen ja vastuunkantoon on siirtymä, jonka aiheuttama kriisi on jokaisen yhteisössä elävän yksilön ratkaistava. Tähän Cereen kreikkalainen rituaali tuntuu tarjonneen vastauksen tytöille, joiden tehtävä oli avioliittoon valmistautuminen, kun pojat toisaalla valmistautuivat virkauralle. Kreikkalaisuuden avulla roomalaisen hallitsevan eliitin, johtavia ja osittain limittyviä pappis- ja siviilivirkoja hallussaan pitävien miesten, saattoi olla helpompaa määrittellä entistä tarkemmin naisten toiminta-aluetta perheen piiriin, jollainen oli kreikkalaisessa yhteiskunnassa tyypillisempää kuin Rooman tasavallan aikana. Ritualisaatio saattoi merkitä *Sacrum anniversarium Cereris* -rituaalille tarkempaa kontrollia, kun käyttöön mahdollisesti otettiin *greco ritu* -tyyppiset määrittelyt. Koska se ei ollut vain neitoikäisten rituaali, ei sen merkitys ollut ainoastaan tosiasiallinen initiaatio, vaan mukana saattoi olla elementtejä, jotka toimivat vaimoväelle muistutuksena naisten tehtävästä yhteisössä ja alistaisuudesta patriarkaliselle vallalle.

Koska lähteet rituaalista ovat vähäisiä, eivät niistä tehdyt päätelmät voi olla kuitenkaan kovin yksityiskohtaisia. Naisten toiminnan hahmottaminen yhden rituaalin avulla Rooman tasavallan 200-luvulla osoittautui hankalaksi, joten arviot ovat hyvin yleisiä ja perustuvat osittain teoreettisiin oletuksiin. Antiikintutkimuksen parissa aineisto on aina fragmentaarista ja tarjoaa ristiriitaisia kuvauksia ilmiöistä, joten laajempi vertailuaineisto olisi ollut hyödyksi. Yleisesti nykytutkimuksessa oletetaan naisten olleen vähemmän syrjässä kreikkalais-roomalaisessa maailmassa kuin aiemmin on pelkkien kirjallisten kuvausten perusteella päätelty, sillä niiden ajatellaan kuvaavan tilannetta enemmän ihanteen kuin eletyn todellisuuden tasolla. Vaikka naisten ei olisi ollut suotavaa kulkea yksin kaupungilla, käytännössä tilanne saattoi sitä kuitenkin vaatia.

Rituaalin tasolla naisten keskinäisen toiminnan voi tulkita vahvistaneen vallalla ollutta käsitystä naisten toimivallasta ja sen rajoittamisen tarpeista ”festivals of exception” -kategoriaa noudatellen. Näin se osallistui ilman muuta myös muiden vallalla olleiden käsitysten vahvistamiseen ja tuki näin rituaalien avulla vaikuttamista ja rationalisaatiota. Roomalaisten naisten ehkä jo pitempään juhlimia *Sacrum anniversarium Cereris* saatettiin muotoilla 200-luvun kuluessa kreikkalaisemmaksi. Sen avulla naiset rinnastuivat kreikkalaisten kanssa, ja sekä kreikkalaisen naisen rajoitetumpi asema että naisten ulkopuolinen asema yleensä korostuivat, kun molemmat vertautuivat yhteisön ulkopuolisiin.

Rüpken mukaan ritualisaatio oli reaktio sosiaaliseen eriytymiseen. Se ei johtunut kuitenkaan vanhoista sukurajoista, kuten patriisien ja plebeijien eroja korostava historiankirjoitus on esittänyt, vaan etenkin sodankäynnin vaikutuksista voittoisien kenraalien varallisuuteen ja tarpeeseen näyttää sitä. Tätä senaatti pyrki säädöksin rajoittamaan, ja samoin se reagoi myös kreikkalaisiin vaikutteisiin.

Nämä ovat loppujen lopuksi hyvin yleisiä kommentteja tutkimastani aineistosta, mutta joka tapauksessa Cereen naisten juhlan peruminen vuonna 216 antaa syyn päätellä Cereenkin rituaalien lukeutuneen ritualisaatioon, jonka avulla tavoiteltiin vallan keskittämistä. Naisten toimintaa rajoittamalla pyrittiin varmistamaan yhteisön sisäinen yhtenäisyys kriisin äärellä, ja samaan viittaa seuraavan vuoden *lex Oppia*. Tämä tuo esiin ristiriidan, joka sisältyi naisten osallistumiseen koko yhteisöä koskeviin toimintoihin, erityisesti kriisiaikoina. Vaikka nykytutkimuksen valossa naisten toimintakenttä nähdään laajempänä kuin kirjallisuuden misogynia antaisi ymmärtää, nainen oli silti juridisesti lähellä oikeudettomia ei-kansalaisia, jopa orjia.

Olen tässä keskittynyt Ceres-jumalaan liittyvän rakennetun ympäristön, ikonografian, myytin ja rituaalien kuvailemiseen. Tämä soisi lukuisia eri jatkotutkimusmahdollisuuksia eri yksityiskohtiin tarttumalla, ja valitsemalla lähdemateriaalin sen mukaisesti. Tämän työn aineisto on ollut verraten suppea esimerkkiotos, jonka avulla hahmottelin mahdollisia muotoja Cereen temppelin koristelusta. Laajempaa vertailua voisi tehdä temppeleiden muihin ominaisuuksiin kuten kokoon. Rituaalin tasolla vertailua muihin jumaluuksiin, kuten tässäkin tutkielmassa maininnan asteelle jääneisiin Kybeleen ja Bona Deaan tai Dianaan olisi tarpeen tehdä, jotta naisten toiminnasta voisi tehdä yleisempiä päätelmiä tasavallan ajalla.

Hedelmällisintä saattaisi olla tulkita Cereen ja Proserpinan suhdetta kuolemaan, ja yhteyttä kuolleiden maailman *mundus*-portin kautta sekä Mars-kentän *ludi Tarentini* -rituaalien avulla, jotka järjestettiin Proserpinan ja Dis Paterin eli Haadeksen kunniaksi, ja joista kehittyi ajan kuluessa vuosisataisjuhlat, *ludi Saeculares*.

Lähdetyypeistä piirtokirjoitusten avulla voisi lähestyä kysymyksiä myös yksilötason näkökulmasta, ja numismaattinen aineisto tarjoaisi lisää tulkinnan välineitä valtaapitävien näkökulmasta. Nämä molemmat rajautuivat pois työekonomian vuoksi tästä tutkielmasta. Piirtokirjoituksia Cereen papittarista tunnetaan useita eri puolella Italiaa, tosin pääosin ne ovat myöhäiseltä tasavallan ajalta ja tämän jälkeen. Samoin Cerestä kuvaavia rahoja on joitakin tasavallan ajalta. Näitä voisi kuitenkin verrata Demeteriä kuvaavaan Etelä-Italiasta löytyneeseen numismaattiseen ja muuhun kuva-aineistoon. Jatkotutkimuksessa kääntäisinkin

katseen enemmän kreikkalaissiirtokuntia kohti, ja tutkisin arkeologisen aineiston ja kirjallisten kuvausten perusteella tarkemmin roomalaisen Cereen yhteyksiä Sisilian ja Etelä-Italian Demeterin *Thesmoforione*oneihin.

Lähteet ja kirjallisuus

Kirjalliset lähteet

Lyhenteet: Hornblower, Simon – Spawforth, Anthony – Eidinow, Esther (eds) (2012), *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Suomennokset: Castrén, Paavo – Pietilä-Castrén, Leena (2000), *Antiikin käsikirja*. Helsinki: Otava.

Aug. = Aurelianus Augustinus, 354-430 jaa.

De civitate Dei, Jumalan valtakunnasta

Aur. Vict. = Sextus Aurelius Victor, 300-luku jaa.

Liber de caesaribus, Keisareiden elämäkertoja

Cat. = Marcus Porcius Cato Maior eli Cato Censorinus, 234-149 eaa.

De agricultura, Cato vanhemman Maanviljelyksestä

Cic. = Marcus Tullius Cicero, 106-44 eaa.

Balb. = *Pro Balbo*, Oikeuspuhe Balbusen puolesta

Div. = *De divination*, Ennustamisesta

Leg. = *De legibus*, Laeista

Nat. de. = *De natura deorum*, Jumalten luonteesta

ReP. = *De re publica*, Valtiosta

Verr. = *In Verrem*, Oikeuspuhe Verrestä vastaan

Dion. Hal. = Dionysios Halikarnassolainen, synt. n. 60 eaa.

Ῥωμαικὴ ἀρχαιολογία, *Rōmaikē archaiologia*, *Antiquitates Romanae*, Rooman historia

Fest. = Sextus Pompeius Festus, 100-luku jaa.

De verborum significatione quae supersunt, cum Pauli Epitome, Sanojen merkityksestä, jotka ovat säilyneet, sekä Pauluksen lyhennelmä (800-luvulta jaa.)

Müller = K. Müllerin editio vuodelta 1839.

Liv. = Titus Livius, 59 eaa. - 17 jaa.

Ab Urbe condita, Rooman perustamisesta lähtien

Ov. = Publius Ovidius Naso, n. 43 eaa. -18 jaa.

Am. = *Amores*

Fast. = *Fasti*, Roomalainen kalenteri

Met. = *Metamorphoses*, Muodonmuutoksia

Plin. = Gaius Plinius Secundus, 23-79 jaa.

Naturalis Historia, Plinius vanhemman Luonnonhistoria

Plut. = Plutarkhos, 45-125 jaa.

Vit. = *Vitae parallelae*, Kuulisien miesten elämäkertoja

Suet. = Suetonius, n. 70-140 jaa.

De vita Caesarum, Rooman keisarien elämäkertoja

Serv. = Maurus Servius, vuoden 400 jaa. aikoihin

Aen. = Kommentaari Vergiliuksen *Aeneasta*

Strab. = Strabon, 64 eaa. - n. 23 jaa.

Γεωγραφικά, Geōgraphiká, Maantiede

Tac. = Publius/Gaius Cornelius Tacitus, 55-120 jaa.

Annales, Keisarillisen Rooman historia

Val. Max. = Valerius Maximus, ennen vuotta 100 jaa.

Factorum ac dictorum memorabilium libri, Merkittäviä tekoja ja sanoja sisältävä teos

Varr. = Marcus Terentius Varro, 116-27 eaa.

Ling. = *De lingua latina*, Latinan kielestä

Rust. = *De re rustica*, Maanviljelystä

Vitr. = Marcus/Lucius Vitruvius Pollio, 1. vs. eaa.

De Architectura, Arkkitehtuurista

Verg. = Vergilius, 70-19 jaa.

Aen. = *Aeneas*, Aeneis

Georg. = *Georgica*, Maanviljelijän työt

Kuvalähteet

Kansikuva. Arician Ceres.

Kokoelma	Inv. no. 112377, Museo delle Terme / Antiquarium, Rooma, Italia
Löytöpaikka	Castelletto, Aricia, Italia; vuonna 1927
Materiaali	Poltettu savi (terrakotta)
Mitat	Korkeus (K) 94 x leveys (L) 47 x syvyys (S) 52 cm
Ajoitus	n. 300 eaa
Kirjallisuus	Gallina Zevi 1973, 326. Kuva tekijän.

Kuva 1. Kartta: Italian niemimaa ja Sisilia.

Piirros tekijän. Puhtaaksi piirtämisessä avusti Mikko Itälahti.

Kuva 2. Kartta: Rooman kaupunki.

Piirros tekijän, Forsythe 2005, 81 mukaan. Puhtaaksi piirtämisessä avusti Mikko Itälahti.

Kuva 3. Parthenon-temppelin pohjakaava.

Wikimedia Commons.

Kuva 4. Iuppiter Optimus Maximus -temppelin pohjakaava.

Piirros tekijän, Stamper 2005, 28 mukaan.

Kuva 5. Portonaccion temppelin pohjakaava.

Piirros tekijän, Stamper 2005, 42 mukaan.

Kuva 6. Esquilinuksen veistosfragmentti.

Kokoelma	Inv. AntCom03363, Musei Capitolini, Musei in Comune, Rooma, Italia
Löytöpaikka	Esquilinus-kukkula, Rooma, Italia; vuonna 1875
Materiaali	Poltettu savi (terrakotta)
Mitat	
Ajoitus	500-470
Kirjallisuus	Menichetti 2008, 67. Kuva Archivio Fotografico dei Musei Capitolini, Roma.

Kuva 7. Pinax: Persefone ja Haades.

Kokoelma	Museo Nazionale di Reggio Calabria, Italia
Löytöpaikka	Mannellan pyhäkön alue, Locri Epizefiri, Italia; vuosien 1900-1920 välillä
Materiaali	Poltettu savi (terrakotta)
Mitat	Korkeus (K) 20 x leveys (L) 15 x syvyys (S) 2 cm
Ajoitus	490-450 eaa
Kirjallisuus	Prückner 1968, 76 Tafel 22, 75. Lazzarini 1987, 47-61. Kuva Wikimedia Commons.

Kuva 8. Istuva jumalatar -veistos.

Kokoelma	Ident.Nr. SK 1761, Antikensammlung, Staatlichen Museen zu Berlin, Berliini, Saksa
Löytöpaikka	Tarentum / Locri Epizefirii, Italia; vuosien 1911-1917 välillä
Materiaali	Paroksen marmori
Mitat	Korkeus (K) 151 x leveys (L) 70 x syvyys (S) 91,5 cm
Ajoitus	480-460
Kirjallisuus	Brehme, S. – Heilmeyer, W. – Knittlmayer, B. (1998), <i>Die Antikensammlung: Altes Museum, Pergamonmuseum</i> . 2. vollständig neu bearb. Aufl. Mainz: Zabern. Kuva Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz / Fotograf/in: Johannes Laurentius.

Kuva 9. Vejin Apollo, akroterion-veistos.

Kokoelma	Villa Giulia 40702, Rooma, Italia
Löytöpaikka	Portonaccio-temppleri, Veji, Italia
Materiaali	Poltettu savi (terrakotta)
Mitat	Korkeus (K) 181 cm
Ajoitus	500-450 eaa
Kirjallisuus	Herbig, R. – Simon, E. (1965), <i>Götter und Dämonen der Etrusker</i> . 2. Aufl. Mainz: von Zabern, Taf. 9, 11, 12. Sprenger, M. – Bartoloni, G. – Hirmer, A. – Hirmer, M. (1977), <i>Die Etrusker: Kunst und Geschichte</i> . München: Hirmer, Taf. 118-120. Kuva Wikimedia Commons.

Kuva 10, a ja b. Apulialainen voluuttikrateeri.

Kokoelma	Inv. no. 1984.40, Berlin Antikensammlung, Berliini, Saksa
Löytöpaikka	Tarentum, Italia
Materiaali	Punakuviokeramiikka (poltettu savi eli terrakotta ja maalaus, lisävärinä valkoinen)
Mitat	Korkeus (K) 86,5 cm
Ajoitus	noin 340 eaa
Kirjallisuus	<i>Antikenmuseum Berlin: Die ausgestellten Werke</i> . (1988) Berlin: Staatliche Museen, 288, no. 2. Trendall 1989, 74-156. Trendall – Cambitoglou 1991, 147. Kuva Antikensammlung der Staatlichen Museen zu Berlin - Preußischer Kulturbesitz / Fotograf/in: Johannes Laurentius.

Kirjallisuus

Autio, Sari – Katajala-Peltomaa, Sari – Vuolanto, Ville (toim.) (2001), *Historioitsijan arki ja tutkimuksen prosessi*. Tampere: Vastapaino.

- Beard, Mary – North, John – Price, Simon (1998), *Religions of Rome. Volume 1. A History*. UK: Cambridge University Press.
- Bentlin, Andreas (Erfurt) (2006), "Mundus", in Hubert Cancik – Helmuth Schneider (Antiquity eds.) – Christine F. Salazar (English ed.) & Manfred Landfester (Classical Tradition ed.) – Francis G. Gentry (English ed.), *Brill's New Pauly*. First published online: 2006. <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e811830> Consulted on 29 May 2018.
- Boardman John (1995), *Greek Sculpture. The Late Classical Period and Sculpture in Colonies and Overseas – a handbook*. London: Thames and Hudson.
- Burkert, Walter (1982/1979), *Structure and history in Greek mythology and ritual*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Clinton, Kevin (1992), *Myth and Cult. The Iconography of the Eleusinian Mysteries*. Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 8°, XI. Stockholm: Paul Åströms förlag.
- Coarelli Filippo (1993), "Ceres, Liber, Liberaque, aedes; aedes Cereris", in Eva Margareta Steinby (cura di), *Lexicon topographicum urbis Romae (LTUR). Volume Primo A-C*, Roma 1993, 260-261.
- De Angeli, Stefano (1988), "Ceres/Demeter", in Kahil, Lilly (secrétaire général), *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC) 4.1*. Zürich und München: Artemis Verlag, 906-908.
- De Miro, Ernesto (2008), "Thesmophoria di Sicilia", in *Demetra. La Divinità, I Santuari, Il Culto, La Leggenda. Atti de I congresso internazionale Enna, 1-4 Luglio 2004*. Pisa / Roma: Fabrizio Serra Editore, 47-92.
- Devambez, Pierre (1981), "Amazones", in Kahil, Lilly (secrétaire général), *Lexicon iconographicum mythologiae classicae (LIMC) 1.1*. Zürich und München: Artemis Verlag, 636-653.
- Dowden, Ken (1989), *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London and New York: Routledge.
- Elsner, Jas (2007), *Roman Eyes: visibility and subjectivity in art and text*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Forsythe, Gary (2005), *A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Freyburger, Gérard (Mulhouse) (2006), “Ludi”, in Hubert Cancik – Helmuth Schneider (Antiquity eds.) – Christine F. Salazar (English ed.) & Manfred Landfester (Classical Tradition ed.) – Francis G. Gentry (English ed.), *Brill’s New Pauly*. First published online: 2006. <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e711310> Consulted on 26 September 2018.
- Gallina Zevi, Anna (1973), ”Statua femminile fittile seduta di poco minore del vero”, in *Roma Medio Repubblicana. Aspetti culturali di Roma e del Lazio nei secoli IV e III A.C.* Roma: S.P.Q.R. – Assessorato Antichità, Belle Arti e Problemi della Cultura. 326.
- Gasparro, Giulia Sfameni (2009), “Aspects of the cult of Demeter in Magna Graecia: The “Case” of San Nicola di Albanella” teoksessa Casadio, Giovanni – Johnston, Patricia A., *Mystic Cults in Magna Graecia*. Austin: University of Texas Press, 139-161.
- Graf, Fritz (Columbus, OH), “Ceres”, in in Hubert Cancik – Helmuth Schneider (Antiquity eds.) – Christine F. Salazar (English ed.) & Manfred Landfester (Classical Tradition ed.) – Francis G. Gentry (English ed.), *Brill’s New Pauly*. First published online: 2006. <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e230420> Consulted on 16 September 2018.
- Gruen, Erich S. (1990), *Studies in Greek Culture and Roman Policy*. Leiden: E. J. Brill.
- Gruen, Erich S. (1992), *Culture and national identity in Republican Rome*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Hansen, Mogens Herman (2006), *Polis. An Introduction to the Ancient Greek City-State*. Oxford: Oxford University Press.
- Hinz, Valentina (1998), *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Hänninen, Marja-Leena – Kahlos, Maijastina – Lehtonen, Ulla (2012), *Uskonnot antiikin Roomassa*. Helsinki: Teos.
- Jokiniemi, Erkki – Davies, Nikolas (2012), *Kuvitettu rakennussanakirja, suomi – englantia – suomi*. Helsinki: Rakennustieto Oy.

- Katajala-Peltomaa, Sari – Vuolanto, Ville (eds) (2013), *Religious participation in ancient and medieval societies: rituals, interaction and identity*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Kivistö, Sari – Riikonen, H.K. – Salmenkivi, Erja – Sarasti-Wilenius, Raija (2007), *Kirjallisuus antiikin maailmassa*. Helsinki: Teos.
- Kleiner, Diana, E. E. (1992), *Roman Sculpture*. New Haven & London: Yale University Press.
- Laurence, Ray (2012), *Roman Archaeology for Historians*. London and New York: Routledge.
- Lazzarini, Maria Letizia (1987), “Il santuario di Persefone in contrada Mannella”, in Lattanzi, Elena (a cura di), *Il Museo Nazionale di Reggio Calabria*. Roma / Reggio Calabria: Società editrice G. Gangemi, 47-61.
- Menichetti, Mauro (2008a), “L’età alto e mediorepubblicana”, in Torelli, Mario – Menichetti, Mauro – Grassigli, Gian Luca (edi.), *Arte e Archeologia del Mondo Romano*. Milano: Longanesi & Co, 64-75.
- Menichetti, Mauro (2008b), “Il tempio etrusco-italico e i doni votivi”, in Torelli, Mario – Menichetti, Mauro – Grassigli, Gian Luca (edi.), *Arte e Archeologia del Mondo Romano*. Milano: Longanesi & Co, 247-250.
- Mustakallio, Katarina (2008), *Uskonto ja yhteisö antiikin Roomassa*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Mustakallio, Katarina (2013), ”Religion as Communication? *Pudicitia* and Gender”, in Katajala-Peltomaa, Sari & Vuolanto, Ville (eds), *Religious participation in ancient and medieval societies: rituals, interaction and identity*. Roma: Institutum Romanum Finlandiae.
- Ockenström, Lauri (2012), ”Erwin Panofskyn ikonologia ja sen perintö”, teoksessa Waenerberg, Annika – Kähkönen, Satu (toim), *Taidetta tutkimaan. Menetelmiä ja näkökulmia*. Jyväskylä: Kampus Kustannus, 211-230.
- Oksala, Teivas (1976), *Publius Vergilius Maro. Georgica – Maanviljelijän työt*. Helsinki: Oy Gaudeamus Ab.
- Parke, H. W. (1988), *Sibyls and Prophecy in Classical Antiquity*. London: Routledge.

- Parker, Robert (Oxford) (2006), "Thesmophoria", in Hubert Cancik – Helmuth Schneider (Antiquity eds.) – Christine F. Salazar (English ed.) & Manfred Landfester (Classical Tradition ed.) – Francis G. Gentry (English ed.), *Brill's New Pauly*. First published online: 2006. <http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e1210800> Consulted on 8 May 2018.
- Platner, Samuel Ball – Ashby, Thomas (1929), *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London: Oxford University Press.
- Prückner, Helmut (1968), *Die Lokrischen Tonreliefs. Beitrag zur Kultgeschichte von Lokroi Epizephyrioi*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern.
- Richardson, Lawrence, Jr. (1992), *A new topographical dictionary of ancient Rome*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Rizza, Giovanni (2008), "Demetra a Catania", in *Demetra. La Divinità, I Santuari, Il Culto, La Leggenda. Atti de I congresso internazionale Enna, 1-4 Luglio 2004..* Pisa / Roma: Fabrizio Serra Editore, 47-92.
- Rüpke, Jörg (2006), Triumphator and Ancestor Rituals Between Symbolic Anthropology and Magic. *Numen*. Vol 53: 3, 251-289.
- Rüpke, Jörg (2012), *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rüpke, Jörg (2016), *On Roman Religion: Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Scheibler, Ingeborg (1994), *Griechische Malerei der Antike*. München: Verlag C. H. Beck.
- Scheid, John (1995), Graeco ritu. A typically Roman way of honouring Gods. *Harvard Studies of Classical Philology* Vol. 97, 15-31.
- Scullard H. H. (1981), *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson 1981.
- Simon, Erika (1990), *Die Götter der Römer*. München: Hirmer Verlag.
- Small, Jocelyn Penny (2003), *The Parallel Worlds of Classical Art and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spaeth, Barbette Stanley (1996), *The Roman Goddess Ceres*, Texas: University of Austin T. Press.

- Spivey, Nigel (1997), *Etruscan Art*. London: Thames and Hudson.
- Stamper, John W. (2005), *The Architecture of Roman Temples. The Republic to the Middle Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stansbury-O'Donnell, Mark D. (2011), *Looking at Greek Art*. New York: Cambridge University Press.
- Staples, Ariadne (1998), *From Good Goddesses to Vestal Virgins – Sex and category in Roman religion*. Routledge: London and New York.
- Trendall, A.D. (1989), *Red Figure Vases of South Italy and Sicily – a handbook*. London: Thames and Hudson.
- Trendall, A.D. – Cambitoglou, Alexander (1991), *Second Supplement to The Red-Figured Vases of Apulia*, Part I (Chapters 1-20), Bulletin Supplement 60. London: University of London, Institute of Classical Studies.
- Versnel, H. S. (1992), The Festival for Bona Dea and the Thesmophoria. *Greece & Rome*, Vol 39, No. 1, 31-55.
- Woodford, Susan (2003), *Images of Myths in Classical Antiquity*. UK: Cambridge University Press.
- Zeitlin, Froma I. (1982), Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter. *Arethusa* 15, no 1-2, 129-157.
- Zevi, Fausto (2005), “Demetra e Kore nel santuario di Valle Ariccia”, in A. Bottini (a cura di), *Il rito segreto. Misteri in Grecia e a Roma*, Milano, 2005, 59-67.